This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BJ
1463
L5

Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

G. F. Lipps

# Das Problem der Willensfreiheit

UC-NRLF
$B 285 677

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig

YB 22665

Ein vollständi[illegible]ung „Aus Natur und Geistes[illegible] dieses Bandes.

# Die Sammlung
# „Aus Natur und Geisteswelt"

verdankt ihr Entstehen dem Wunsche, an der Erfüllung einer bedeutsamen sozialen Aufgabe mitzuwirken. Sie soll an ihrem Teil der unserer Kultur aus der Scheidung in Kasten drohenden Gefahr begegnen helfen, soll dem Gelehrten es ermöglichen, sich an weitere Kreise zu wenden, und dem materiell arbeitenden Menschen Gelegenheit bieten, mit den geistigen Errungenschaften in Fühlung zu bleiben. Der Gefahr, der Halbbildung zu dienen, begegnet sie, indem sie nicht in der Vorführung einer Fülle von Lehrstoff und Lehrsätzen oder etwa gar unerwiesenen Hypothesen ihre Aufgabe sucht, sondern darin, dem Leser Verständnis dafür zu vermitteln, wie die moderne Wissenschaft es erreicht hat, über wichtige Fragen von allgemeinstem Interesse Licht zu verbreiten, und ihn dadurch zu einem selbständigen Urteil über den Grad der Zuverlässigkeit jener Antworten zu befähigen.

Es ist gewiß durchaus unmöglich und unnötig, daß alle Welt sich mit geschichtlichen, naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien befasse. Es kommt nur darauf an, daß jeder an einem Punkte die Freiheit und Selbständigkeit des geistigen Lebens gewinnt. In diesem Sinne bieten die einzelnen, in sich abgeschlossenen Schriften eine Einführung in die einzelnen Gebiete in voller Anschaulichkeit und lebendiger Frische.

In den Dienst dieser mit der Sammlung verfolgten Aufgaben haben sich denn auch in dankenswertester Weise von Anfang an die besten Namen gestellt. Andererseits hat dem der Erfolg entsprochen, so daß viele der Bändchen bereits in neuen Auflagen vorliegen. Damit sie stets auf die Höhe der Forschung gebracht werden können, sind die Bändchen nicht wie die anderer Sammlungen stereotypiert, sondern werden — was freilich die Aufwendungen sehr wesentlich erhöht — bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet und völlig neu gesetzt.

So sind denn die schmucken, gehaltvollen Bände durchaus geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen kleinen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden. Durch den billigen Preis ermöglichen sie es tatsächlich jedem, auch dem wenig Begüterten, sich eine kleine Bibliothek zu schaffen, die das für ihn Wertvollste „Aus Natur und Geisteswelt" vereinigt.

Die meist reich illustrierten Bändchen sind
in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Leipzig. **B. G. Teubner.**

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
383. Bändchen

# Das Problem der Willensfreiheit

Volkshochschulvorträge von

G. F. Lipps

UNIV. OF CALIFORNIA

Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1912

BJ1463
L5

# Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Freiheit und Gebundenheit des menschlichen Wollens und Handelns . . . . . 1
II. Das Wirken der Vernunft . . . . . 11
III. Der gute und der böse Wille . . . . . 26
IV. Trieb und Wille . . . . . 38
V. Der Lebenstrieb . . . . . 69
VI. Der freie Wille . . . . . 86
VII. Zurechnung und Strafe . . . . . 98

Copyright 1912 by B. G. Teubner in Leipzig.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

oca

# Vorwort.

Die Volkshochschulvorträge, aus denen die hier veröffentlichten Untersuchungen über das Problem der Willensfreiheit hervorgegangen sind, wurden von mir im Januar und Februar 1911 an der Universität Leipzig gehalten.

Es war nicht meine Absicht, den zahlreichen Erörterungen, die für oder gegen die Freiheit des Willens Partei nehmen und demgemäß die Willensfreiheit zu beweisen oder zu bestreiten suchen, eine weitere, ebenso unfruchtbare Erörterung hinzuzufügen. Es handelte sich vielmehr für mich um eine Erklärung des Zusammenbestehens von Freiheit und Gebundenheit im menschlichen Wollen und Handeln. Ich wollte begreiflich machen, wie es möglich ist, daß derselbe Mensch beim Vollzug derselben Handlung sich ebensowohl als frei wie auch als gebunden betrachten kann. Dieses Problem hat erst Kant klar erfaßt. Aber die Lösung, die er gab, hat, wie er selbst sagt, „viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich". So schien es angezeigt, eine andere Lösung zu suchen.

Diesem Zwecke dient der Nachweis, daß weder der Glaube an das Wirken der Vernunft, der die antike Auffassung vom Wesen des Menschen bestimmt, noch auch der für das christliche Mittelalter charakteristische Glaube an die Kraft des schaffenden Willens, der durch seine Allmacht die Welt und den Menschen hervorbringt und erhält, das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit im Wollen und Handeln begreiflich macht. Es bedurfte hierzu der Unterscheidung zwischen dem blind waltenden unbewußten Trieb, den die moderne Naturerkenntnis als den Grund des Geschehens in der unbelebten Natur voraussetzt, und dem in freier Entscheidung sich betätigenden Willen, der nur den vernunftbegabten Geschöpfen zukommen kann. Die Kluft, die so das Belebte und Bewußte einerseits von dem Unbelebten und Unbewußten andererseits trennt, kann nun aber nicht überbrückt werden, indem man den Vernunftwillen verständnislos beseitigt und das Belebte und Bewußte der unbelebten Natur einzugliedern sucht, oder aber zwischen Trieb und Wille eine Wechselwirkung, einen Parallelismus, eine prä-

273756

stabilierte Harmonie voraussetzt. Wir müssen vielmehr zu der Einsicht gelangen, daß auch das Reich des Lebens und des Bewußtseins von Trieben beherrscht wird, daß aber hier an Stelle der eindeutigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung bloß eine vieldeutige Abhängigkeit zwischen den Einwirkungen, die ein Lebewesen erleidet, und den Äußerungen des Lebens erkennbar ist. Dies hat darin seinen Grund, daß jedes Lebewesen zugleich mit den äußeren Einwirkungen dem Einfluß seiner Vergangenheit unterliegt. Wir gewinnen so in unserem kritischen, die Gesamtheit aller Erscheinungen verknüpfenden Denken die Überzeugung von der durchgreifenden Gesetzlichkeit des menschlichen Handelns, die für die Betätigung eines zu freier Entscheidung befähigten Willens keinen Raum läßt. Wir werden aber auch darauf aufmerksam, daß die Bestimmtheit und Notwendigkeit unseres Handelns nicht bis in jede Einzelheit nachweisbar ist. Darum ist es möglich, daß wir naiverweise einen Willen annehmen, der von sich aus, also vollkommen frei, die Entscheidung herbeiführt. Dieser Wille ist jedoch für eine bis zu den letzten Gründen zurückgehende, kritische Betrachtungsweise gar nicht vorhanden.

Zürich, im Juli 1912.

Der Verfasser.

UNIV. OF CALIFORNIA

# I. Freiheit und Gebundenheit des menschlichen Wollens und Handelns.

„Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei
und würd' er in Ketten geboren."

Und diese Freiheit beruht auf dem Willen, der im Menschen wirksam ist und alles Tun und Lassen veranlaßt. Der Wille wird aber durch Motive oder Beweggründe bestimmt, und deshalb ist der Mensch unfrei in seinem Handeln.

Dieser Schluß erscheint indessen nicht bindend; denn die Motive zwingen nicht zum Handeln, sie treiben bloß an; und somit bleibt es dem Willen überlassen, den Motiven zu folgen oder nicht zu folgen. Der Wille kann ebensowohl „ja" wie „nein" sagen: in freier Entscheidung schreitet er zur Tat oder unterläßt er die Tat. Unfrei wäre hiernach der Mensch nur dann, wenn sein Tun und Lassen nicht aus dem Entschluß des Willens hervorginge, sondern durch äußere Einflüsse, ohne Dazwischentreten des Willens, veranlaßt würde.

Die äußeren Einflüsse bezwingen jedoch keineswegs den Willen, auch wenn sie die Tat erzwingen. Selbst der gefesselte Prometheus bleibt im innersten Kern seines Wesens frei. Er beugt sich nicht einmal vor dem Göttervater Zeus, dem Lenker des Alls, der den Leib zwar an den Felsen schmieden kann, aber nicht den Willen zu brechen vermag. Darum hindern die äußeren Fesseln nicht, daß der Mensch sich immer noch zu seinen Taten bekennt und mit stolzer Genugtuung, wie der Prometheus Goethes, zu sich sagt:

„Hast du nicht alles selbst vollendet
heilig glühend Herz?"

Und trotzdem muß selbst ein Prometheus bei aller Unbeugsamkeit seines Willens anerkennen, daß er ebenso wie die unsterblichen Götter von unüberwindlichen Gewalten beherrscht wird. Diese Gewalten sind „die allmächtige Zeit und das ewige Schicksal".

Ist dann aber der Wille nicht bloß scheinbar in freier Selbständigkeit tätig? Ist er nicht in Wahrheit lediglich die Stimme des Schicksals, die dem Menschen auch dann gebietet, wenn er in freier, selbstgewollter Entscheidung zu handeln glaubt? Ist der angeblich freie Wille nicht vielmehr ein unfreier Trieb, den der Strom der Zeit erzeugt und zur Entwickelung bringt?

Demnach wäre die Freiheit ein leerer Wahn, ein Selbstbetrug, dem der Mensch sich hingibt, weil er ihm nicht entrinnen kann oder nicht entrinnen mag. Aber wir fühlen doch unsere Freiheit! In diesem Gefühle erleben wir unser eigenes Dasein. Also sind wir frei! Und wir fühlen nicht nur unsere Freiheit; wir können sie überdies aus den Tatsachen unseres sittlichen Bewußtseins erschließen. Denn ohne Freiheit gäbe es keine sittlichen Gesetze, keine Verantwortlichkeit gegenüber diesen Gesetzen, keine Zurechnung von Gesetzesüberschreitungen. Dies hindert jedoch nicht, daß wir andererseits klar und deutlich unsere Gebundenheit an den Lauf der Welt erkennen. Und wir müssen zugeben, daß jeder Fortschritt in unserer Erkenntnis zu einer Bestätigung des durchgreifenden umfassenden Zusammenhangs führt, in den wir mit jeder Regung unseres Willens, mit all unserem selbstgewollten Tun und Lassen gestellt sind. —

So läßt sich jeder Bekräftigung unserer Freiheit ein Grund für unsere Gebundenheit entgegenstellen. Es erscheint daher aussichtslos, den unentschieden hin und her wogenden Streit über die Freiheit und Gebundenheit unseres Wollens und Handelns im Sinne der einen oder der anderen der beiden miteinander streitenden Parteien schlichten zu wollen. Denn jede Partei nimmt die Wahrheit für sich in Anspruch, und jede scheint hierzu berechtigt zu sein, da sie auf Tatsachen sich stützt, die ihre Anerkennung fordern.

Indem wir beiderseits diese Tatsachen anerkennen, machen wir das Zugeständnis, daß es in der Frage der Willensfreiheit für uns kein Entweder-Oder geben kann. Wir müssen uns dazu bequemen, den Menschen ebensowohl als frei wie auch als gebunden anzusehen. Und wir können die Lösung des Problems der Willensfreiheit lediglich in der Erklärung des anscheinend widerspruchsvollen und zunächst unbegreiflichen Zusammenbestehens von Freiheit und Gebundenheit suchen.

Daß dies seine Schwierigkeiten hat, soll nicht geleugnet werden. Wie groß die Schwierigkeiten sind, wird deutlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie Kant, der zuerst die Notwendigkeit einsah, das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit beim menschlichen Wollen und Handeln anzuerkennen, in seiner „Kritik der praktischen Vernunft"

(1788) da, wo er von den „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" handelt, diesen Widerspruch zu lösen versucht.

Kant ist sich darüber klar, daß jede Begebenheit, die zu einer bestimmten Zeit erfolgt und somit auch jede Handlung, die ein Mensch ausführt, von dem abhängt, was in der vorangegangenen Zeit sich ereignet hat. Ist aber der Mensch bei seinem Handeln von dem abhängig, was der bereits vergangenen Zeit angehört, so ist er beim Vollzug seines Handelns niemals frei. Denn die vergangene Zeit ist der Gewalt des Menschen entzogen. Der Mensch ist daher bei all seinem Handeln durch Gründe bestimmt, die nicht in seiner Gewalt sind. Er könnte daher selbst dann nicht als ein freies Wesen gelten, wenn er von allen anderen Dingen unabhängig wäre, ja wenn er nicht einmal durch das Walten einer göttlichen Vorsehung in seinem Tun und Lassen beeinflußt würde, sondern ganz und gar auf sich selbst gestellt wäre. Denn der Mensch wird immer durch das beeinflußt, was bereits getan ist und nicht mehr in seiner Gewalt steht, obschon er es selbst getan hat. Er würde daher auch ohne das Hinzutreten äußerer Einflüsse mit Notwendigkeit durch das Vergangene bestimmt, das er nicht mehr ändern kann. Er wäre in all seinem Tun und Lassen ein Glied, das sich nach einer vorbestimmten Ordnung einer ganzen Kette von Begebenheiten einfügt. Er könnte niemals zu einem neuen, von dem bereits Vorhandenen unabhängigen und somit freien Anfang seines Handelns kommen.

Die Freiheit, die dem Menschen tatsächlich zukommt, kann daher nicht in der zeitlichen Abfolge seiner Handlungen gesucht werden. Denn die Handlungen des Menschen hängen miteinander zusammen. Sie müssen daher in ihrem zeitlichen Verlauf als eine notwendig sich ergebende Folge von Begebenheiten angesehen werden. Ist aber der Mensch in seinem zeitlichen Dasein nicht frei, so muß er außer der zeitlichen noch eine andere, eine außerzeitliche Daseinsweise besitzen. Und da die Freiheit dem Menschen seiner wahren Beschaffenheit nach, die im sittlichen Leben ihre Ausgestaltung findet, eigentümlich ist, so muß diese andere, außerzeitliche Daseinsweise die wahre Beschaffenheit des Menschen darbieten: sie muß das Wesen des Menschen bestimmen, da die Freiheit zum Wesen des Menschen gehört.

An diese andere, außerzeitliche Daseinsweise des Menschen glaubt Kant. Er nennt sie das Dasein des Menschen, sofern er ein für sich bestehendes, unveränderliches Wesen ist. Er bezeichnet ein solches Wesen als „Ding an sich".

Als „Ding an sich" ist somit der Mensch ein außerzeitliches, der Auf-

fassung durch unsere Sinne sich entziehendes Wesen, das wir nicht sehen und nicht sonstwie wahrnehmen können, das aber der ganzen zeitlichen Erscheinungsweise irgendwie (wir wissen nicht wie) zugrunde liegt. Im Sinne Kants ist demgemäß ebendasselbe Wesen, das uns in seinen zeitlich ablaufenden Handlungen durchaus unfrei erscheint und als ein bloßes Glied in der Kette der Erscheinungen entgegentritt, andererseits zugleich als ein für sich bestehendes, sein Handeln selbst begründendes und darum freies Wesen zu denken.

Indem jedoch Kant das Zusammendenken von Freiheit und Unfreiheit für notwendig und unerläßlich hält, weiß er sehr wohl, daß es nicht leicht ist, dieses Zusammendenken zu vollziehen. In der Anwendung, wenn man beide einander widerstreitende Auffassungsweisen in einer und derselben Handlung vereinigt denken soll, „tun sich" — wie Kant sagt — „doch große Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung untunlich zu machen scheinen".

Hat ein Mensch einen Diebstahl verübt und ist diese Tat auf Grund des gesetzlichen Ablaufs des zeitlichen Geschehens als ein notwendiger Erfolg anzusehen, so war es unmöglich, daß sie hat unterbleiben können. Dann ist aber eine Zurechnung und Verurteilung der Tat nicht mehr möglich. Trotzdem erfolgt die Zurechnung und Verurteilung nach dem moralischen Gesetze, das sich um den gesetzlichen Ablauf des zeitlichen Geschehens nicht kümmert und annimmt, daß die Tat „doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen". „Wie kann nun," fragt Kant, „derjenige in demselben Zeitpunkt, in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heißen, in welchem und in derselben Absicht er doch unter einer unvermeidlichen Naturnotwendigkeit steht?"

Um diesen Zwiespalt zu beseitigen, will Kant keine Scheingründe gelten lassen. Er ist nicht mit dem Hinweis darauf zufrieden, daß der unmittelbare Anlaß zum Handeln im Menschen selbst, in seinen Vorstellungen und Begierden liege und insofern das Handeln frei sei. Er hält nicht einen Begriff der Freiheit für ausreichend, „nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt". Dies wäre „ein elender Behelf, womit sich immer noch einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem der Willensfreiheit mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher schwerlich so ganz an der Oberfläche gefunden werden dürfte".

Demgegenüber hält Kant unverbrüchlich daran fest, daß einerseits

Freiheit vorhanden sein muß, wenn es moralische Gesetze und eine, diesen Gesetzen entsprechende Zurechnung von Gesetzesübertretungen geben soll; daß aber andererseits die Notwendigkeit des menschlichen Handelns stets zugestanden werden muß, mögen die Bestimmungsgründe im Menschen selbst oder außerhalb des Menschen liegen, mögen sie instinktartig hervorbrechen und in dunklen Gefühlszuständen sich kundgeben oder in klarer, vernünftiger Überlegung dem Menschen zum Bewußtsein kommen. Denn nur dies allein ist wesentlich, daß die Bestimmungsgründe in der Zeit, die der Tat vorangegangen ist, liegen und darum nicht mehr in der Gewalt des handelnden Wesens sind. Mag der Mensch ein körperlicher Automat oder ein durch Vorstellungen betriebener geistiger Automat sein — es bleibt ihm, wie Kant sagt, „nur die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, von selbst seine Bewegungen verrichtet".

Die Lösung des Widerspruches zwischen der Gebundenheit und der Freiheit des Menschen beim Vollzug einer und derselben Handlung haben wir aber, wie Kant meint, darin zu suchen, daß ebendasselbe Subjekt, das in den zeitlich ablaufenden Handlungen von Notwendigkeit beherrscht erscheint, noch eine andere Daseinsweise hat, in der es nicht unter Zeitbestimmungen steht, sondern sich selbst bestimmt durch Gesetze, die es sich durch seine eigene Vernunft gibt. Diese Bestimmung durch Vernunftgesetze ist eine Willensbestimmung, der nichts vorhergeht, die somit frei ist und die Verantwortung in sich schließt. So kann denn der Mensch als vernünftiges Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die er verübt, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können, wenngleich die Handlung selbst in ihrer zeitlichen Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt ist und demgemäß unausbleiblich notwendig war.

Darin enthüllt sich uns der Kern der Auffassungsweise Kants. Der Mensch kann demnach sein gesetzwidriges Betragen als naturnotwendig erkennen — und er muß sich trotzdem anklagen. Darum ergreift ihn Reue auch über eine längst begangene Tat, so oft er sich der Tat erinnert. Und diese Reue ist eine schmerzhafte Empfindung, praktisch belanglos, weil sie Geschehenes nicht ungeschehen machen kann; aber doch notwendig, weil sie in dem Urteil der Vernunft, die sich Gesetze gibt, ihren Grund hat. Man kann es für möglich halten, alles, was ein Mensch tut, vorauszuberechnen wie den Eintritt einer Mond- oder Sonnenfinsternis; und man kann doch sagen, daß der Mensch als ein sich selbst bestimmendes Vernunftwesen *frei sei*. Diese Freiheit können wir nicht unter den Naturerscheinungen wahrnehmen — aber das moralische Gesetz, das

Gewissen, verkündet uns ihre Existenz. Selbst der geborene Verbrecher wird von uns verurteilt, und er kann nicht umhin, diese Verurteilung als berechtigt anzuerkennen.

Indem auf diese Weise Kant das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit im menschlichen Wollen und Handeln begreiflich zu machen sucht, fühlt er doch, daß nicht alle Zweifel verstummen wollen. Er sagt: „Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich." „Allein," so fährt er fort, „ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher?"

Gibt Kant demnach seiner Auffassungsweise den Vorzug, so will er doch bei der Aufrichtigkeit seines Forschens die noch bestehenden Schwierigkeiten nicht verdeckt, sondern aufgedeckt und in helles Licht gesetzt wissen, damit die Erkenntnis auf der Bahn, die zur Vervollkommnung führt, weiterschreiten könne und nicht vom richtigen Wege abgelenkt werde. So werden wir uns denn offen sagen dürfen, daß es uns nicht leicht wird, den Darlegungen Kants zu folgen. Es bleibt uns vor allem unklar, wie wir es anfangen sollen, um die uns allen wohl vertraute zeitliche Daseinsweise des Menschen als eines Sinnenwesens mit der, unserer sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden außerzeitlichen Daseinsweise des Menschen als eines Vernunftwesens in Einklang zu bringen und so in demselben Menschen bei dem Vollzug derselben Handlung Freiheit und Gebundenheit vereinigt zu denken.

Wollten wir dieses Zusammendenken von Freiheit und Gebundenheit als unmöglich ablehnen, so müßten wir doch zuvor bedenken, daß Kant zu der Anerkennung des Zusammenbestehens von Freiheit und Gebundenheit erst auf dem Höhepunkte seiner philosophischen Entwickelung gelangte. Ein Menschenalter früher, beim Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn, sah er bloß die im zeitlichen Ablauf hervortretende durchgängige Bedingtheit des menschlichen Handelns. In der Abhandlung über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis (principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755) konnte er daher nur zwischen äußeren und inneren Gründen des Handelns unterscheiden und eine Freiheit nur insofern anerkennen, als der Mensch, seinem Streben gemäß, mit Bewußtsein die Handlung vollzieht und somit nur durch innere, nicht durch äußere Gründe bestimmt wird. Er selbst vertrat somit anfänglich jene Ansicht von der Freiheit des Handelns, die er später als „elenden Behelf" bezeichnet und rückhaltlos preisgibt. Und diese Preisgabe seiner früheren Auffassungsweise wird

offenbar gerade durch die Erkenntnis veranlaßt, daß der wahre Sachverhalt in dem Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit seinen Ausdruck findet.

Wollten wir jedoch trotzdem bei dem ablehnenden Verhalten beharren, so müßten wir uns überzeugen, daß dies nicht durchführbar ist, weil wir uns einer gewissen, wenn auch nicht gerade unbedingten Zustimmung zu der Lehre unseres Philosophen gar nicht erwehren können. In Wahrheit vertreten nämlich wir alle ebendieselbe zwiespältige Auffassungsweise, ohne uns dessen recht bewußt zu werden.

Wir sind stets bereit, einen Menschen, der eine tadelnswerte Handlung begangen hat, einerseits zu entschuldigen, indem wir auf die Einflüsse hinweisen, denen jener Mensch beim Vollzug seiner Handlung und wohl auch in seinem früheren Leben, ja selbst durch Vererbung von seiten seiner Eltern und Vorfahren unterlegen ist. Wir verkennen also keineswegs den tatsächlichen Zusammenhang der mißbilligten Handlung mit den Umständen, die sie beeinflussen. Und dennoch machen wir andererseits ebendenselben Menschen, sofern er mit Bewußtsein gehandelt hat, für sein Tun verantwortlich. Wir rechnen ihm die Tat als Vergehen zu, und wir halten es für richtig, daß er für sein Vergehen bestraft wird. In gleicher Weise erscheint uns auch die Belohnung für eine edelmütige Tat durchaus angebracht, obwohl wir keineswegs gegen die vielfachen Einflüsse blind sind, die den Edelmut angeregt und unterstützt haben mögen.

Mit besonderer Deutlichkeit tritt der Zwiespalt zutage, wenn der Dichter ein großes Menschenleben in kunstvoller Gestaltung uns vor Augen stellt, wenn er einesteils den Helden der Tragödie unserer Auffassung menschlich näher bringt, indem er alles, was seine Schuld entschuldbar erscheinen läßt, uns deutlich macht, und doch anderenteils den Helden als Träger der Schuld dem selbstverschuldeten Untergang verfallen läßt. Ja wir werden gerade in diesem Zwiespalt des Gebundenseins und der Abhängigkeit einerseits und der zurechnungsfähigen Verantwortlichkeit andererseits den letzten Grund des Tragischen zu suchen haben.

Zur Erläuterung diene ein kurzer Hinweis auf Schillers Wallenstein. Aus dem dunkeln Hintergrunde des Dreißigjährigen Krieges läßt Schiller die machtvolle Gestalt des Wallenstein und sein kraftvolles Handeln hervortreten:

„Auf diesem finstern Zeitgrund malet sich
ein Unternehmen kühnen Übermuts
und ein verwegener Charakter ab.

Ihr kennet ihn — den Schöpfer kühner Heere,
des Lagers Abgott und der Länder Geißel,
die Stütze und den Schrecken seines Kaisers,
des Glückes abenteuerlichen Sohn,
der, von der Zeiten Gunst emporgetragen,
der Ehre höchste Staffeln rasch erstieg,
und ungesättigt immer weiter strebend,
der unbezähmten Ehrsucht Opfer fiel.
Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt
schwankt sein Charakterbild in der Geschichte."

Aber die Kunst des Dichters, die alles „begrenzt und bindet" und jedes Übermaß in seine natürlichen Schranken zurückführt, will uns nun den Helden menschlich näher bringen:

„Sie sieht den Menschen in des Lebens Drang
und wälzt die größre Hälfte seiner Schuld
den unglückseligen Gestirnen zu."

Sie zeigt uns insbesondere den Quellpunkt zur Überhebung und zum Verrat Wallensteins in dem Heere, das seinem Führer bedingungslos ergeben ist:

„Denn seine Macht ist's, die sein Herz verführt,
sein Lager nur erkläret sein Verbrechen."

Darum wird uns zunächst das Lagerleben vor Augen gestellt:

„Da geht alles nach Kriegessitt,
hat alles nen großen Schnitt
und der Geist, der im ganzen Korps tut leben,
reißet gewaltig, wie Windesweben,
auch den untersten Reiter mit."

Denn die Soldaten fühlen sich geborgen und sicher unter der Obhut ihres Führers. Sie glauben an ihn und an den Schutz besonderer Mächte, die sich Wallenstein gefügig zu machen versteht. Er liest ja „in den Sternen die künftigen Dinge, die nahen und fernen." Er hat aber auch die Herrscherseele, durch die er der Mittelpunkt und feste Halt für die Tausende seiner Soldaten wird, „wie eine feste Säule, an die man sich mit Lust mag schließen und mit Zuversicht". Und dem entspricht sein auf das Große gerichteter Sinn. „Mir ist's allein ums Ganze. Seht! Ich hab ein Herz, der Jammer dieses Deutschen Volkes erbarmt mich", so sagt er zu seinen Pappenheimer Küraſſieren. Und weil der entfesselte, schon jahrelang tobende Krieg das ganze Volk in Parteien zerklüftet und ins Verderben zieht, so will er den Knäuel, den niemand mehr

entwirren kann, zerhauen. Er fühlt sich hierzu vom Schicksal auserkoren. Dies ist freier Entschluß und seine Vollführung freie Tat, die für den Vollbringer Zurechnung, Schuld und Sühne im Gefolge hat. Und als freien Entschluß faßt ihn Wallenstein selbst auf. Den Gedanken an die Möglichkeit, den Entschluß zu fassen und zu verwirklichen, hegt er gerne in seinem Herzen, aber er ist überzeugt, ebensowohl auch anders handeln und von dem Vorhaben abstehen zu können. Er selbst glaubt seinen Willen frei; sieht er doch neben dem einen Weg zugleich den anderen, der ihm, wie er meint, die Rückkehr immer noch möglich macht. Er glaubt nicht nur zu können, wie er will, sondern auch imstande zu sein, das eine und das andere zu wollen.

Aber da sieht Wallenstein, daß er von den Umständen, die er nicht in seiner Gewalt hat, getrieben wird. Er fragt sich:

„Wär's möglich? könnt ich nicht mehr wie ich wollte?
nicht mehr zurück, wie mir's beliebt? Ich müßte
die Tat vollbringen, weil ich sie gedacht?"

Und so geht er, wenn auch zögernd, in sein Verderben. Dabei tritt auch ihm die Verwebung von Freiheit und Notwendigkeit mit voller Deutlichkeit vor Augen. Er sieht im Menschen nicht etwa ein widerstandsloses Produkt der äußeren Einwirkungen:

„Des Menschen Taten und Gedanken, wißt,
sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, sein Mikrokosmos ist
der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen."

Aber diese Freiheit von äußeren Einflüssen ist keine schrankenlose Willkür, sondern Gebundenheit an eine rätselhafte Verkettung, die auch den Willen des Menschen umspannt. Denn jene Gedanken und Taten sind andererseits „notwendig wie des Baumes Frucht, sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln".

So sehen wir uns von dem Dichter ebenso wie von dem Philosophen vor die rätselhafte Verwebung von Freiheit und Gebundenheit gestellt. Und wenn uns weder unser Dichter noch unser Philosoph eine befriedigende Lösung des Rätsels gibt, so wird uns doch deutlich, daß die Lösung im Menschen selbst gesucht werden muß:

„Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Den Kern des Menschen glaubte Kant in dem außerzeitlichen, intelligiblen Dasein zu finden. Aber ebendiese Daseinsweise will uns nicht recht begreiflich werden. So müssen wir denn eine weniger dunkle Auffassung von dem Kern, oder dem Wesen des Menschen zu gewinnen suchen: Denn davon sind wir doch wohl alle überzeugt, daß in der Tat die Einsicht in das wesenhafte Sein des Menschen uns über die Freiheit und Gebundenheit des menschlichen Wollens und Handelns die gewünschte Klarheit bringen wird. Wir werden daher uns nicht mit Haarspaltereien über die Bedeutung der Worte Wille und Freiheit abgeben, und uns dann für die Freiheit oder Unfreiheit des Willens, für Indeterminismus oder Determinismus, entscheiden. Dies wäre eine unfruchtbare und langweilige Beschäftigung. Nein, um etwas, was uns viel näher angeht, handelt es sich: um den Kern, um das Wesen unseres eigenen Daseins. Je nach der Ansicht, die wir gewinnen, wird auch die Auffassung unseres Wollens und Handelns so oder anders sich gestalten. Gelingt es uns aber wirklich den inneren Kern unseres eigenen Wesens zu erfassen, so muß auch das Rätsel sich lösen, das in der Freiheit und Gebundenheit des Wollens und Handelns uns entgegentritt.

# II. Das Wirken der Vernunft.

Den Kern oder das Wesen des Menschen zu erforschen, ist die Aufgabe der Philosophie. Diese Aufgabe wurde jedoch zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise einer Lösung nahegebracht. Es steht zwar keineswegs im Belieben der einzelnen Philosophen, die eine oder die andere Lösungsweise zu versuchen. Die philosophische Erkenntnis ist vielmehr wie jede sonstige Betätigung des geistigen Lebens ein Erzeugnis des Gesamtlebens der menschlichen Gesellschaft und an die Bedingungen dieses Gesamtlebens gebunden. Da aber das Gesamtleben ebenso wie das Leben des einzelnen Menschen einer fortschreitenden Entwicklung unterliegt, so gibt es auch eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Entwicklung der philosophischen Erkenntnis.

Eine erste Stufe in dieser Entwicklung wurde innerhalb der antiken Welt von den griechischen Philosophen erreicht. Wollen wir nur das Gemeinsame beachten und das Trennende zurücktreten lassen, so können wir sagen, daß alle diese Philosophen an ein lebendiges, kraftbegabtes Wesen glaubten, das dem Sein und Werden des Menschen und der ganzen Welt zugrunde liege und durch sein Leben, das im vollendeten Zustand im Wissen sich äußert, zu seinem Wirken befähigt werde. Und wir verstehen einen solchen Glauben, wenn wir darauf achten, daß wir alle geneigt sind, unser eigenes vernünftiges Denken und Überlegen für die Ursache von all unserem Tun und Lassen zu halten, und in gleicher Weise alles sonstige Geschehen in der Welt auf ein lebendiges, vernünftig handelndes Wesen zurückzuführen.

Die ersten Bemühungen, das Wesen des vernunftbegabten Lebens zu erfassen, führten allerdings bloß zum Hervorheben sinnenfälliger Merkmale und Vorgänge. Da der Same, wenn er keimen soll, befeuchtet werden muß, so konnte das Wasser für den Urquell alles Lebens gelten. Diese Ansicht, die offenbar schon dem uralten Mythus vom Okeanos und der Thetis, „den Eltern des Werdens", zugrunde liegt, finden wir bei dem ältesten griechischen Philosophen, bei Thales von Milet. Es konnte andererseits der Atem als Träger des Lebens an-

gesehen werden. In der Tat sagt Anaximenes[1]), ein Nachfolger des Thales: „Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch die ganze Weltordnung Odem und Luft." Achtet man hingegen auf die in unserem Handeln und im ganzen Weltgeschehen allenthalben hervortretende Ordnung, so wird man auf das zahlenmäßig Bestimmbare aufmerksam. Daher konnten die Pythagoreer den lebendigen Urgrund der Dinge in der Zahl suchen, die ihnen als kraftbegabte Wesenheit erschien. Dies erhellt aus den Worten des Philolaus[2]): „Du kannst die Natur der Zahl und ihre Kraft nicht bloß in den dämonischen und göttlichen Dingen wirksam sehen, sondern auch überall in allen menschlichen Werken und Worten, sowie auch in allen technischen Verrichtungen und in der Musik." Nicht minder sinnenfällig stellt sich das Wesen des Menschen und der Welt dar, wenn es von Heraklit in dem ewig lebendigen und unaufhörlich sich wandelnden Vernunftfeuer oder von Parmenides in den inneren Spannungszuständen des in sich beruhenden, unveränderlichen und darum kugelförmig, nach allen Seiten gleichmäßig ausstrahlenden Seins erblickt wird. Es bekundet sich auch bei Demokrit in sinnenfälliger Anschaulichkeit, da die Atome aus dem ihnen innewohnenden Lebensdrange heraus sich ursprünglich bewegen und die glatten, runden, leichten Atome in ihrer vollkommenen Beweglichkeit zu Trägern des seelischen Lebens werden.

Aber allen diesen Bemühungen fehlte es an einem sicheren Leitfaden, um in der übergroßen Mannigfaltigkeit sinnenfälliger Merkmale und Vorgänge diejenigen ausfindig zu machen, die in allgemein gültiger Weise das Wesen des Menschen und der Welt darzustellen geeignet waren. Man konnte offenbar das eine Merkmal ebensowohl wie das andere, diesen Vorgang nicht minder wie jenen wählen und es war darum möglich, das jeweils Gewählte wieder zu verwerfen und durch eine andere Bestimmung zu ersetzen. Dies führte dazu, die Bestimmbarkeit des Wesens der Dinge überhaupt in Zweifel zu ziehen und jede Erkenntnis, die mehr als ein bloßes Meinen sein wollte, in Frage zu stellen. Eine solche Auffassung vertraten die Sophisten, die lediglich die sinnliche Wahrnehmung, wie jeder sie gerade hatte, als maßgebend ansahen und infolge des Mangels an allgemein gültigen Erkenntnissen auch keine verbindlichen Vorschriften für das Handeln des Menschen anerkannten.

Sokrates hingegen, der an der Forderung sittlicher Normen des Han-

1) Diels, Fragmente der Vorsokratiker; Anaximenes, Fragm. 2.
2) Diels, Fragmente der Vorsokratiker; Philolaos, Fragm. 11.

delns festhielt, wandte sich zwar auch seinerseits ab von den Nachforschungen über die Ursachen des Entstehens und Vergehens der Dinge am Himmel und auf Erden, er suchte aber um so mehr das Wesen des Menschen selbst zu ergründen, um im Denken Wahrheit und Irrtum zu sondern und in dem für richtig Erkannten die Richtschnur für das rechte Handeln zu gewinnen. Hierbei ging er gleichfalls von der Wahrnehmung des einzelnen aus; er blieb jedoch nicht beim einzelnen stehen, sondern faßte ähnliche Zustände und Vorgänge zusammen. So gelangte er zum Erfassen und Hervorheben des Gemeinsamen, das nun als das Wesentliche, den einzelnen Zuständen und Vorgängen zugrunde Liegende und sie Bedingende erschien. Dieses Gemeinsame, das nicht für sich allein wahrnehmbar ist, sondern nur im beziehenden Denken erfaßt oder begriffen werden kann, bildet den Begriff der im Denken aufeinander bezogenen Zustände und Vorgänge.

Auf diese Weise trat durch Sokrates an Stelle des unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmens der sichere Gang methodischer Forschung und an Stelle der einzelnen, sinnlich wahrgenommenen Zustände und Vorgänge der allgemein gültige Begriff, dessen Erkenntnis nunmehr den vernünftig handelnden Menschen in seinem Tun und Lassen bestimmt. Es ist beispielsweise nur nötig, das Wesen des Guten zu begreifen, um, wie Sokrates meint, befähigt zu werden, auch gut zu handeln und so den Begriff des Guten, der (wie alle Begriffe) eine kraftbegabte Wesenheit ist und nach Verwirklichung strebt, in der Seele des Menschen wirksam werden zu lassen. Wird so das vernünftige Denken und Überlegen für die Ursache des Handelns gehalten, so hat man offenbar das Wesen des Menschen in der kraftbegabten Vernunft, die zum richtigen Handeln führt, zu suchen.

Diese durch Sokrates begründete Betrachtungsweise brachte Plato zu deutlich ausgeprägter Darstellung. Er schildert uns das Vernunftwirken in dem Dialoge „der Staat[1])", wo er das Zusammenleben der Menschen in staatlichem Verbande vor unseren Augen entstehen und sich entwickeln läßt. Dort zeigt er uns, wie nach seiner Ansicht vernünftige, auf erstrebenswerte Ziele gerichtete Erwägungen den Anlaß zu einer zweckmäßigen Arbeitsteilung bilden, so daß schon die ursprünglichen Bedürfnisse nach Nahrung, Wohnung und Kleidung nicht von jedem einzelnen für sich allein, unabhängig von den anderen, befriedigt werden, sondern in der Weise, daß der eine Ackersmann wird, der andere Baumeister, ein dritter und vierter Weber und Schumacher. Bei einer der-

1) Platos Staat, übersetzt von Schleiermacher; zweites Buch.

artigen Teilung der Arbeit sieht sich in dem von der Vernunft geleiteten Staate überhaupt jeder, seinen natürlichen Fähigkeiten entsprechend, an den ihm zukommenden Platz gestellt, um da als rechtschaffener, gesitteter und brauchbarer Mensch das Seinige zu tun, ohne sich in das, was ihn nichts angeht, zu mischen. Diese vernunftgemäße Arbeitsteilung führt schließlich dazu, daß der ganze Staat sich in die zur Herrschaft berufenen Staatslenker, sodann in die Wächter oder Krieger, denen die Ordnung im Staate und die Abwehr der von außen drohenden Gefahren obliegt, und weiterhin in die Bürger des Staates gliedert.

Da herrscht nun in der Tat die Vernunft. Sie bekundet sich vor allem in der Weisheit der Herrscher, in der sie ihren unmittelbaren Ausdruck findet. Dann zeigt sie sich in der Tapferkeit der Wächter, sofern sie sich bei der Betätigung ihres Mutes nicht von den Erregungen ihres Gemüts, von Zorn und blinder Leidenschaft, beherrschen lassen, sondern von der Einsicht in das Wohl der Gesamtheit geführt werden. Die Vernunft gelangt aber auch in der Besonnenheit zum Ausdruck, die alle Bürger beseelt, da kein Glied des Staates — weder der Gebieter noch der Untergebene — seinen Begierden nachgibt, sondern jeder sich als Glied des Ganzen fühlt und der bestehenden Ordnung sich einfügt. Und in dem Zusammenwirken der Weisheit, des Mutes und der Besonnenheit bekundet sich die Gerechtigkeit, die das Wohl und Glück des ganzen Staates ausmacht und in seiner Vollendung zeigt.

Was so im Staate, in den Herrschern, Wächtern und Bürgern, in deutlicher Sonderung zutage tritt, das kann auch im Menschen selbst wahrgenommen werden. Die Gerechtigkeit muß nämlich bereits in jedem einzelnen Menschen ihre Wohnstätte haben, wenn sie im ganzen Staate herrschen soll. Und da sie aus dem Wirken der Vernunft hervorgeht, so ist von jedem einzelnen, mag er zu den Herrschern oder zu den Wächtern oder zu den Bürgern gehören, die Unterwerfung unter das Vernunftwirken zu fordern. Dann wird die Weisheit im Menschen allem Tun und Lassen vorsorglich die Ziele bestimmen, und der Mut wird der Weisheit folgsam sein und sich mit ihr verbinden, und beide, der Mut und die Weisheit, werden die begehrliche Unersättlichkeit beherrschen, so daß die Besonnenheit zur Geltung kommt. Zeigt sich so der einzelne Mensch weise, mutvoll und besonnen, dann hat er auch in dem harmonischen Zusammenwirken der Weisheit, des Mutes und der Besonnenheit die Gerechtigkeit, die das untrügliche Kennzeichen der Vernunftherrschaft bildet.

Macht uns Plato in dieser Weise das Leben verständlich, wie es in der Verfassung des Staates und in der Tätigkeit des Menschen zutage

tritt, so setzt er uns nun auch in den Stand, alles, was in der Welt geschieht, gleichfalls als ein Wirken der Vernunft zu begreifen und die ganze Welt wie ein beseeltes und vernünftiges Wesen anzusehen. Er entwickelte diese Ansicht im „Timäus". Dort stellt er dem Werden, das wir in seiner Vergänglichkeit, in seinem ruhelosen Entstehen und Vergehen mit unseren Sinnen wahrnehmen, das unwandelbare Sein gegenüber, das wir in unserem Denken erfassen und begreifen. Es ist dies das Reich der Begriffe oder Ideen, die wir erkennen, indem wir an den Dingen der Sinnenwelt das Gemeinsame und Ähnliche hervorheben und durch einen Namen bezeichnen. Und da wir selbst, wie es scheint, durch die von uns erkannten Begriffe oder Ideen zu vernunftgemäßem Handeln befähigt werden, so nimmt Plato auch in jenem Reiche des unwandelbaren Seins ein vernunftbegabtes Wesen an, das seinerseits durch ebenjene Begriffe oder Ideen zum Handeln befähigt wird. Dieses Vernunftwesen hat aber die Begriffe oder Ideen, die wir nur mühsam und unvollkommen erkennen, in unverhüllter Klarheit vor Augen. Es ist darum zu einem vollkommenen, durch keinen Mangel an Erkenntnis beeinträchtigten Handeln befähigt. Es vermag die Ideen oder Begriffe unmittelbar als Vorbilder zu benutzen, um die Dinge der Sinnenwelt als ihre Nachbilder in räumlicher, sinnlich wahrnehmbarer Form hervorzubringen. Es wird so zur Ursache der sinnlich wahrnehmbaren Welt: es ist der schaffende Gott, der den Bau des Weltalls zusammenfügt, indem er die Vernunft in eine Seele und die Seele in einen Körper einfügt, um „das schönste und beste Werk nach Möglichkeit vollendet zu sehen". Und so darf man denn, sagt Plato, „mit Wahrscheinlichkeit aussprechen, daß diese Welt als ein wirklich beseeltes und vernünftiges Wesen durch Gottes Vorsehung entstanden ist".

Indem so das Leben in jeglicher Gestalt, mag es im Staate oder im einzelnen Menschen oder im Weltgeschehen zum Ausdruck gelangen, unserem Verständnis nahe gebracht wird, erkennen wir, daß hier dasselbe Ziel in planmäßiger Forschung erreicht wird, das schon die früheren Philosophen, die noch nicht den Prozeß der Begriffsbildung entdeckt hatten, erstrebten, indem sie den Grund alles Lebens in sinnlich vorstellbarer Form zu erfassen suchten. Da ferner auch die späteren Philosophen und namentlich Aristoteles, der zusammen mit Plato den Höhepunkt der antiken Philosophie darstellt, von der durch Plato gewonnenen Auffassung des Lebens ausgingen, so dürfen wir auch unsererseits die Lehre Platos vom Vernunftwirken zugrunde legen, wenn wir prüfen wollen, ob und inwieweit die von der antiken Philosophie erreichte Stufe des Erkennens das Zusammenbestehen von Frei-

heit und Gebundenheit im menschlichen Wollen und Handeln begreiflich macht.

Hierbei handelt es sich nicht bloß um die Frage, inwieweit die antiken Philosophen die Freiheit, und inwieweit sie die Unfreiheit des menschlichen Wollens und Handelns gelehrt haben, sondern vielmehr um die tiefergehende Frage, ob die Grundauffassung vom Menschen, zu der jene Philosophen gelangt sind, es begreiflich macht, daß, wie Kant es uns lehrt, derselbe Mensch beim Vollzug derselben Handlung ebensowohl für frei wie auch für unfrei gehalten werden kann. Es gilt somit zunächst klarzulegen, inwieweit der Mensch bei der Annahme des Vernunftwirkens als frei und inwieweit er als unfrei zu betrachten ist, und sodann festzustellen, ob die eine und die andere Betrachtungsweise bei demselben Menschen und bei derselben Handlung des Menschen Platz greifen kann.

Wird das menschliche Handeln auf das Wirken der Vernunft zurückgeführt, so liegt es nahe, den von der Vernunft geleiteten oder — wie wir wohl besser sagen — den auf Grund der Vernunft sich selbst bestimmenden Menschen als frei und den von seinen Begierden beherrschten Menschen als unfrei oder als gebunden anzusehen. Es wäre alsdann die Freiheit in dem ungehemmten Wirken der Vernunft, die Gebundenheit in dem Versagen des Vernunftwirkens gegenüber den übermächtig werdenden Begierden zu suchen.

Plato würde dem wohl beistimmen. Er stellt ja (in seinem Staate, IV 439) „das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das Denkende und Vernünftige", demjenigen gegenüber, „womit sie verliebt ist und hungert und dürstet und von den übrigen Begierden umgetrieben wird", nämlich „dem Gedankenlosen und Begehrlichen", und er sieht in der Herrschaft der Begierden den Zustand der Gebundenheit, von dem der Mensch erlöst wird, wenn die Vernunft über die Begierden siegt. Wir können ja oft bemerken, sagt er, daß, „wenn jemand von Begierden gegen seine Überlegung bezwungen wird, er selbst schimpft und sich ereifert über das Zwingende in ihm". Darum soll der Mut dem Vernünftigen „folgsam und verbündet sein", damit der Mensch zu einer harmonischen Verfassung seines Seelenlebens gelange und, von der Herrschaft der Begierden befreit, „sich selbst beherrsche und ordne".

Demgegenüber macht indessen Aristoteles im dritten Buche der Nikomachischen Ethik geltend, daß ebenso wie die Unterordnung unter das Vernunftgebot so auch die Nachgiebigkeit gegen die Gewalt der Begierden mit Wissen und Willen geschehe und dem Menschen als freies Handeln zuzurechnen sei. Er läßt nur das als unfreiwillig gelten, was

gezwungen oder unwissentlich geschieht, und nennt dementsprechend alles Handeln freiwillig, sofern es in uns selbst seinen Anfang hat und somit in unserer Gewalt steht. Dafür legen, wie er sagt, die Menschen selbst Zeugnis ab. „Denn sie züchtigen und strafen diejenigen, die Böses tun, soweit nicht Zwang oder unverschuldete Unwissenheit Ursache des Handelns war, während sie diejenigen, die edle Taten verrichten, ehren, in der Absicht, die letzteren aufzumuntern und jene, die Böses tun, abzuschrecken. Es muntert hingegen kein Mensch uns zu solchen Handlungen auf, die nicht in unserer Gewalt stehen und nicht freiwillig geschehen. Denn jeder weiß, daß es nichts hilft, uns zu überreden, nicht zu schwitzen oder zu frieren oder Hunger oder sonst etwas derart zu empfinden, weil wir doch nicht weniger darunter zu leiden haben werden. Hingegen bestraft man selbst unser Nichtwissen, sofern wir schuld an unserer Unwissenheit sind. Es trifft beispielsweise diejenigen, die in der Trunkenheit sündigen, ein doppeltes Strafmaß, denn der Anfang liegt in dem Menschen, in dessen Gewalt es stand, sich nicht zu betrinken, und nur die Trunkenheit hat den Zustand unwissentlichen Handelns herbeigeführt." Auch wenn dem Menschen die Zügellosigkeit zur zweiten Natur geworden ist, muß sie ihm doch zugerechnet werden; denn anfänglich hing es von ihm ab, der Zügellosigkeit zu wehren. Er kann sich allerdings nicht ohne weiteres durch einen bloßen Willensentschluß bessern, so wenig wie der Kranke durch sein Wollen gesund werden kann. Er befindet sich aber in gleicher Schuld wie der Kranke, der durch unmäßige Lebensweise und Ungehorsam gegen die Weisungen des Arztes die Krankheit selbst verschuldet hat. „Auch derjenige, der den Stein geschleudert hat, kann ihn nicht mehr zurücknehmen; und doch stand das Schleudern in seiner Macht, da der Anfang der Handlung in ihm lag." So ist denn der zu vernünftigem Handeln befähigte Mensch für alle von ihm selbst verschuldeten Mängel der Seele und des Leibes verantwortlich. „Niemand wird den, der von Natur oder durch Krankheit oder durch Verletzung blind geworden ist, tadeln, sondern jeder einen solchen vielmehr bemitleiden. Dagegen den, der durch Trunksucht oder durch andere Ausschweifungen blind geworden ist, wird jedermann tadeln."

Vergleichen wir die beiden, hier einander gegenübergestellten Ansichten des Plato und des Aristoteles bezüglich der Freiheit und der Gebundenheit des Menschen, so können wir den Grund ihres Gegensatzes leicht einsehen.

Plato erblickt nämlich offenbar nur in der Vernunft das wahre und ursprüngliche, in sich beruhende und von sich aus wirksame, rein geistige Sein des Menschen, während er die Begierde für ein Erzeugnis

hält, das erst aus der Verbindung der Seele mit ihrem Körper hervorgeht. Und wenn er den Körper als den Kerker der Seele ansieht, so muß ihm auch die durch den Körper verursachte Begierde als etwas dem ursprünglichen reinen Wesen der Seele Fremdes erscheinen, das der Seele einen Zustand aufdrängt, der wie eine von außen kommende Beschränkung der freien Betätigung empfunden wird, während die Vernunft ein aus dem innersten Kern des Menschen frei und ungehemmt hervorgehendes Handeln veranlaßt.

Aristoteles hingegen ist der Ansicht, daß auch das Begehren zum wahren Sein des Menschen gehört. Er tritt somit in diesem Punkte seinem Lehrer Plato entgegen. Er hält aber gleich Plato an der Freiheit des menschlichen Handelns fest, indem er sich auf die landläufige Ansicht stützt, derzufolge nur das als unfreiwillig gilt, was gezwungen oder unwissentlich geschieht, während alles Handeln, das in uns selbst seinen Anfang hat und somit angeblich in unserer Gewalt steht, als freiwillig anzusehen ist.

Wollten wir nun ohne weiteres an Plato oder an Aristoteles in der Auffassung des menschlichen Handelns uns anschließen, so würden wir wohl geneigt sein, die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit, die wir zu begreifen suchen, entweder in dem Kampfe zwischen Vernunft und Begierde oder in dem Zusammenbestehen des mit Wissen und Willen ausgeführten und des unwissentlichen oder durch äußere Einwirkungen verursachten Handelns zu suchen. Dann müßte es möglich sein, daß dieselbe Handlung eines Menschen einerseits aus der Vernunft und andererseits aus der Begierde hervorgehe oder einesteils in dem Menschen selbst ihren Anfang habe und anderenteils doch nicht der Gewalt des Menschen unterliege, sondern anderweitig bedingt sei.

Ein solches Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit in derselben Handlung würde jedoch weder Plato noch Aristoteles anerkennen. Denn der eine und der andere ist bemüht, das freie und das unfreie Handeln durch eine deutliche Grenzlinie zu trennen und in seiner Eigenart erkennbar zu machen. Eine bestimmte Handlung kann daher offenbar nur entweder im Zustande der Freiheit oder im Zustande der Gebundenheit vollführt werden, und sie muß bei hinreichender Einsicht in die Beschaffenheit des Menschen auch als frei oder als unfrei erkennbar sein. Nur irrtümlicherweise könnte das Freie zugleich als unfrei und das Unfreie zugleich als frei betrachtet werden, so daß eine Verwebung von Freiheit und Gebundenheit gar nicht möglich wäre, sondern nur infolge einer Verwebung von Wahrheit und Irrtum in der Betrachtungsweise des Menschen vorausgesetzt würde.

Es besteht hiernach weder bei Plato noch bei Aristoteles eine klare

Auffassung von dem Problem der Willensfreiheit. Und der Mangel an Klarheit hat augenscheinlich darin seinen Grund, daß diese Philosophen die landläufige Ansicht von einem im Menschen liegenden, freien Anfang des Handelns festhalten und hierdurch an der folgerichtigen Durchführung der gewonnenen Grundansicht vom Wesen des Menschen gehindert werden. Dies tritt insbesondere in den Darlegungen des Aristoteles ganz deutlich zutage.

Aristoteles[1]) ist nämlich durchaus bereit, die Bedingtheit des Handelns durch die dem Menschen ursprünglich verliehene Beschaffenheit anzuerkennen. „Alle Menschen streben doch nach dem, was ihnen als das Gute erscheint; aber sie sind nicht Herr über diese ihre Vorstellungsweise." Es ist daher das Begehren nach dem Ziel kein Gegenstand der Wahl, sondern jeder Mensch „muß dazu geboren und gleichsam mit einer Sehkraft ausgestattet sein, vermittelst deren er befähigt wird, richtig zu unterscheiden und das in Wahrheit Gute für sich zu wählen." Besitzt jemand diese Gabe der Natur in vollkommenem Maße, so wird er „das Größte und Schönste, was einer von einem anderen weder durch Überlieferung erhalten noch erlernen kann, so wie es von Natur vorhanden ist, sein Eigen nennen, und in dieser richtigen und schönen Naturbegabung wird dann die vollendete und wahrhafte Wohlbeschaffenheit bestehen."

Hieraus zieht aber Aristoteles keineswegs den Schluß, daß der Mensch mit seinem ganzen Tun und Lassen in den Zusammenhang der gesamten Weltentwickelung gestellt und durch diesen Zusammenhang bedingt sei. Er beharrt vielmehr bei der Ansicht, daß der Mensch „mit seinem Selbst in der Wahl seiner Mittel bei seinen Handlungen beteiligt ist, auch wenn er es nicht bei dem Ziele des Handelns wäre." Und er beharrt lediglich deswegen bei der Ansicht von einem im Menschen selbst liegenden Anfang des Handelns, weil sie aus der immer wieder sich geltend machenden, unausrottbaren Neigung des Menschen hervorgeht, sich als verantwortlich für sein Tun und Lassen anzusehen.

In Wahrheit können wir aber von einem, im Menschen liegenden Anfang des Handelns gar nicht reden, wenn wir uns zu der durch Plato begründeten und durch Aristoteles festgehaltenen Lehre vom Vernunftwirken tatsächlich bekennen. Denn diese Lehre führt dazu, den ganzen Weltlauf und alles in diesen Weltlauf eingeschlossene Handeln des Menschen als ein in sich zusammenhängendes zielbewußtes, vernünftiges Geschehen aufzufassen. Diese Auffassungsweise ist möglich und durch-

1) Nikomachische Ethik III 5.

führbar, weil nicht bloß die Handlungen des Menschen, sondern auch die Vorgänge in der Natur so betrachtet werden können, als ob der mit dem jeweiligen Vorgange verknüpfte Erfolg als Ziel vorgestellt und erstrebt und festgehalten würde. Darum wird ja für die antike Betrachtungsweise, die bei Plato ihre vollendete Darstellung findet, die ganze Welt zu einem Vernunftstaat im großen, dem der von den Menschen gebildete Staat und der einzelne Mensch, der seinerseits wieder einen Vernunftstaat im kleinen bildet, sich eingliedern. Da gibt es keine selbständig für sich bestehenden Teilgebiete mit besonderen, vom Gesamtgeschehen unabhängigen Anfängen des Geschehens, kein Reich der Unvernunft, das durch maßloses Begehren oder durch roh zwingende Gewalt den Kampf mit der Vernunft aufnehmen könnte. Auch das, was wir Begierde nennen, ist im Wirken der Vernunft begründet. Es erscheint zwar minder vernünftig als das von allseitiger Erwägung der Folgen begleitete Handeln. Es muß aber trotzdem in seiner Weise für vernünftig gelten. Es entbehrt ja keineswegs der Merkmale des Vernunftwirkens. Auch die anscheinend vernunftlose Begierde hat ihr Ziel, das sie erfaßt, erstrebt und festhält: sie ist weise im Erfassen des Zieles und in der Wahl der Mittel, die zum Ziele führen; sie ist mutig, indem sie Gefahren nicht scheut und durch Bedrohung oder Widerstand sich nicht aufhalten läßt; sie ist sogar besonnen, wenn sie beim erreichten Ziele verweilt und dafür Sorge trägt, Störungen des Genusses fernezuhalten oder zu beseitigen. So ist denn das Begehren zwar nicht die vollkommenste Stufe im Wirken der Vernunft; es muß aber als eine Betätigung des Vernunftwirkens anerkannt werden. Es ist somit, für sich betrachtet, nichts Verwerfliches oder Schlechtes. Erst im Vergleich mit dem Streben nach umfassenderen, höheren Zielen erweist es sich als minder vernünftig und insofern als verwerflich oder schlecht.

Es ist ferner das Handeln, selbst wenn es nicht aus der vernünftigen Erwägung des Menschen, sondern aus Ursachen, die außerhalb des menschlichen Bewußtseins liegen, hervorgeht, als vernünftig anzusehen, da es als eine Tat der im Weltgeschehen waltenden Vernunft gelten muß. Darum gibt es keine vernunftlose blinde Notwendigkeit, die das Böse in der Welt begründet und im Kampf gegen das Gute, gegen die Vollkommenheit des Vernunftwirkens sich betätigt. Wir müssen nur darauf achten, daß es zum Wesen der Vernunft gehört, stufenweise zum Schönsten und Besten hinzustreben. Die Vernunft hat zwar in ihrer Weisheit das Endziel aller Entwickelung schon vor Augen; sie hat auch kraft ihrer Güte den Mut, alle Vollendung zu erstreben; sie hat aber überdies die Besonnenheit, die nötig ist, um das Erkannte und Erstrebte

zu verwirklichen. So schafft sie denn eines nach dem anderen; sie beschränkt und bedingt das eine durch das andere. Und dann erscheint das Beschränkte und Bedingte als unvollkommen und unvernünftig; es ist aber ein notwendiges, unentbehrliches Glied im Wirken der Vernunft, ein Zeichen der göttlichen Besonnenheit, die von Stufe zu Stufe weiterschreitend alle Ziele in den Dienst des Ganzen stellt und das Schönste und Beste im Stufengange planvoller Entwickelung zur Verwirklichung bringt.

Da gibt es keine Verantwortung und Zurechnung für das einzelne Glied in der großen Entwickelungsreihe. Die Vernunft selbst ist es, die sich Schranken setzt, um das, was sie erstrebt, zu erreichen. Sie kämpft nicht mit der unvernünftigen Begierde oder mit der vernunftlosen Notwendigkeit; sondern alles Begehren und aller äußere Zwang steht im Dienste der Vernunft, als Mittel zu Höherem und Besserem, so daß jedes Geschehnis in der Natur und jedes Handeln des Menschen eine Ausgestaltung des Vernunftwirkens ist.

Darum ist nur die Vernunft selbst frei und jedes einzelne Glied der Wirklichkeit, auch der Mensch mit seinem Wollen und Handeln, ist nur ein Werkzeug der alles wirkenden Vernunft. Die Freiheit des menschlichen Willens wird daher zu einer Illusion, die immer dann Platz greift, wenn der kurzsichtige Mensch sich nicht als Glied im großen Ganzen erkennt, sondern sein eigenes, mit Bewußtsein ausgeführtes Handeln unter Verkennung der nie fehlenden Abhängigkeit vom Wirken der Gesamtvernunft für einen neuen, selbständigen Anfang des Vernunftwirkens hält.

Hiernach kann uns die Lehre vom Wirken der Vernunft nicht den gewünschten Einblick in das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit im menschlichen Handeln verleihen. Sie zeigt nus nur die Gebundenheit des Menschen an das Walten der alles Geschehen hervorbringenden Vernunft. Sie gibt aber keine Erklärung für die unaufhebbare und offenbar in der Eigenart des Menschen begründete Neigung, in sich selbst den Ursprung des Handelns zu suchen und demgemäß Schuld und Verdienst sich zuzurechnen. Es bleibt somit die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit für den Menschen ein ungelöster Widerspruch.

Dies macht jedoch die Lehre vom Vernunftwirken durchaus nicht bedeutungslos. Der Mensch hat nämlich nicht nur die unbezwingliche Neigung, in sich selbst den Grund seines Handelns zu suchen; er verspürt nicht minder den Drang, sich bei all seinem Tun und Lassen in den Weltlauf einzugliedern. Er kommt so zur Ahnung eines, ihm unbegreiflich dünkenden, aber doch unverkennbar in allem Geschehen hervor-

tretenden, durchgreifenden Zusammenhangs, der ihm wie ein über den Menschen und selbst über den Göttern waltendes Verhängnis erscheint.

„Denn alle Klugheit schlägt des Schicksals ehrner Zwang"

sagt darum Prometheus in der Tragödie des Aeschylos[1]), und auf die Frage: „Wer aber ist's, der dieses Schicksals Steuer lenkt?"

gibt er die Antwort:

„Der Moiren Dreizahl und die Straferinnyen."

Ihrer Allgewalt muß auch Zeus sich beugen:

„Auch er entgeht dem vorbestimmten Loose nicht."

Die Ahnung eines solchen, die Götter und die Menschen beherrschenden, ehernen Zwangs ist es aber, die zu der philosophischen Auffassung eines an Regel und Ordnung gebundenen Weltgeschehens hinführt.

In besonders deutlicher Weise bestätigt uns dies Heraklit.[2]) Er sagt: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; ansonst werden sie die Erinnyen, der Dike Schergen, ausfindig machen." Er weist somit hier ebenso wie der Dichter, der volkstümlichen Vorstellungsweise folgend, den Erinnyen die alles beherrschende und bezwingende Macht zu. In einem anderen Fragmente tritt jedoch die Weltordnung, die ihm in dem ewig lebendigen Feuer verkörpert erscheint, an die Stelle der Erinnyen. „Diese Weltordnung, dieselbe für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend und nach Maßen verlöschend." Das ewig lebendige Feuer ist aber, wie wir schon erkannt haben, gleich den sonstigen Bestimmungsweisen des Urgrundes der Welt bei den Philosophen der früheren vorsokratischen Zeit, nur eine, durch die noch mangelnde Entdeckung der Begriffsbildung bedingte sinnliche Auffassungsweise des Vernunftwirkens, das nach Plato im Entstehen und Vergehen der Dinge ebenso wie in den Handlungen des Menschen zutage tritt.

Es bringt so die klar erfaßbare philosophische Erkenntnis die Erlösung von der niederdrückenden Vorstellung eines unheimlichen, blind waltenden, drohenden Schicksals. Und es ist begreiflich, daß diese beglückende Erkenntnis zunächst keinen Raum zu einer noch tiefer gehenden

1) Die Tragödien des Äschylos, übersetzt von Bruch.
2) Diels, Fragmente der Vorsokratiker; Herakleitos, Fragm. 94 u. 30.

Erforschung des menschlichen Wesens läßt, durch die auch die Neigung, in sich selbst den Ursprung des Handelns zu suchen und Schuld sowie Verdienst sich zuzurechnen, verständlich würde.

Da jedoch jene Neigung tatsächlich vorhanden ist und die Bewertung des menschlichen Handelns der Sitte und dem Herkommen gemäß bedingt, so sieht sich der denkende, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens erkennende Mensch vor das Rätsel der Verwebung von Freiheit und Gebundenheit gestellt, das nur scheinbar gelöst wird, wenn man das mit Bewußtsein sich vollziehende, vernünftige Handeln des Menschen im Widerspruch mit der folgerichtigen Auffassung der alles wirkenden Vernunft als freies Handeln bezeichnet.

Diesen Widerspruch haben wir bei Plato und bei Aristoteles gefunden. Wir finden ihn auch bei den griechischen Philosophen der Folgezeit.

Der Weise allein ist frei — so sagen die Stoiker —; er kann die Bewegungen seines Gemüts bezwingen und den Einfluß der äußeren Dinge von sich fernhalten. Aber der Weise erkennt auch das Walten der alles bezwingenden Weltvernunft. Und er glaubt nun den Widerspruch zu lösen, wenn er sich in frommer Ergebenheit freiwillig in die vorbestimmte Ordnung fügt. Darum erblickt Epiktet in seinem „Handbüchlein der stoischen Moral" die Summe aller Weisheit in dem Gebet des Kleanthes[1]):

> Ihr beide, Zeus und Schicksal, führtet mich dahin,
> wohin ihr mich bestimmt habt; folgen will ich euch
> ohn' jedes Zaudern. Sollt' ich ungehorsam sein,
> so müßt' ich, bösen Sinns, doch gleichen Weges geh'n.

Ist hiernach wenigstens der Weise unabhängig vom Weltgeschehen, indem er freiwillig tut, was er tun muß, so darf das Wissen der alleswaltenden Vernunft, aus dem das Geschehen hervorgeht, mindestens für den Willen der Weisen nicht als verbindlich gelten. Man müßte demnach, wenn man von den Göttern oder von der Gottheit als den Trägern des Vernunftwirkens spricht, das göttliche Vorherwissen da, wo es mit dem vernunftbegabten Willen des Menschen in Widerstreit geraten würde, für nicht vorhanden oder für unwirksam halten. Will man aber weder das eine noch das andere zugeben, so bleibt bloß die Möglichkeit, in dem Weltgrunde eine höhere Art von Vernunft zu suchen, deren Wirken das aus freien Willensentschlüssen hervorgehende menschliche Handeln in tatsächlich unbegreiflicher Weise in sich schließt.

Diese Auffassungsweise erhält bei den Neuplatonikern ihre Ausprä-

1) Epiktet, Encheiridion, Schluß (nach P. Barth, Die Stoa, 1908 S. 75).

gung. Plotin bezeichnet (in der sechsten Enneade) als freiwillig „alles, was ohne Zwang geschieht, in unserer Gewalt steht, was wir auch auszuführen imstande sind", nachdem er zuvor (in der dritten Enneade) gesagt hat: „Wenn es auch in meiner Macht steht, mich für dieses oder jenes zu entscheiden, so ist es doch der Wahl nach mit in der allgemeinen Ordnung befaßt". Denn der Mensch ist zwar „nicht bloß das, als was er geschaffen ist, sondern er hat ein anderes, freies Prinzip"; aber dieses Prinzip steht „nicht außerhalb der Vorsehung und der Gesamtvernunft". — Und Boetius[1]) sagt in seinen „Tröstungen der Philosophie", daß die Weltregierung kein Spiel des blinden Zufalls, sondern der göttlichen Vernunft unterworfen ist, daß es jedoch dem Menschen nicht vergönnt ist, „das ganze kunstvolle Getriebe der göttlichen Tätigkeit mit dem Geiste zu durchschauen und mit Worten zu schildern". Darum ist es nicht notwendig, angesichts „der großen Reihe in sich zusammenhängender Ursachen und Wirkungen" an der Freiheit des Willens zu zweifeln und „die Regungen der Menschenseele gänzlich und unbedingt der Verkettung des Schicksals unterworfen" vorauszusetzen. „Es gibt einen freien Willen, und vernunftbegabte Wesen sind ohne ihn überhaupt nicht denkbar. Was nämlich von der Natur mit der Gabe des Vernunftgebrauches beschenkt ist, das hat damit auch die Fähigkeit zu urteilen und zu entscheiden bekommen und erkennt aus eigener Kraft, was es fliehen und was es sich wünschen muß." Die Freiheit scheint zwar durch das Vorherwissen Gottes bedroht, das nicht nur auf die Taten, sondern auch auf die Gedanken und Willensregungen der Menschen sich richtet; dieser Schein schwindet jedoch, sobald wir annehmen, „es gebe ein Vorherwissen, dasselbe sei aber nicht der bewirkende Grund für die Notwendigkeit der Ereignisse". Könnte sich unser Verstand auf die Höhe der höchsten göttlichen Einsicht erheben, „so würde er von dort aus sehen, was er durch sich selber nicht zu erkennen vermag, daß es nämlich auch von den Dingen, deren Geschehen ungewiß ist, doch ein sicheres und bestimmtes Vorausſehen geben kann, und daß diese Vorausſicht keine bloße Meinung oder Ahnung ist, sondern ein unmittelbares und von keinerlei Schranken begrenztes Wissen". Darum ist ein aus freiem Willensbeschluß hervorgehendes künftiges Ereignis „mit Rücksicht auf die Kenntnis, die Gott von ihm hat, notwendig"; es geschieht aber „seiner eigenen Natur nach vollkommen frei und ungezwungen". Es ist also, wie Boetius meint, „zweifellos, daß alle Dinge, die Gott als künftige erkennt, auch wirk-

1) De consolatione philosophiae; Reclam-Ausgabe (übersetzt von Scheven); S. 126, 135, 142, 154.

lich geschehen; aber einige von ihnen treten auf Grund freier Willensentschließungen ein und verlieren mit ihrer Verwirklichung noch nicht ihren eigenartigen Charakter, kraft deren sie vor ihrem Eintreffen auch ebensogut hätten ungeschehen bleiben können".

Wir ersehen hieraus, wie zwingend das Bedürfnis ist, an der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen festzuhalten: man nimmt lieber eine Lücke in der geschlossenen Kette der Geschehnisse an oder man läßt lieber den Weltlauf als ein dem menschlichen Fassungsvermögen unbegreifliches Wunder gelten, als daß man sich damit zufrieden geben würde, ein bloßer Wellenschlag im unabänderlichen Strome des Entstehens und Vergehens zu sein.

Verzichtet man aber darauf, den Weltgrund in ebendemselben Vernunftwirken zu suchen, das — wie die antike Betrachtungsweise es nun einmal annahm — dem Handeln des Menschen selbst zugrunde liegt, so wird bei der Unbegreiflichkeit solch einer anderen, höheren Art von Vernunft, die man Übervernunft nennen müßte, zugestanden, daß die Welt in Wahrheit gar nicht als Ausfluß des Vernunftwirkens gedacht werden kann. Man muß somit nach einer tiefergehenden Auffassung des Weltgrundes suchen. Und da der Weltgrund mit der Gesamtheit alles Geschehens auch das Wollen und Handeln des Menschen in sich schließt, so muß zugleich die Forderung erhoben werden, daß die neue Auffassungsweise zu einem Verständnis der Natur des Menschen führt, das die tatsächlich bestehende Verwebung von Freiheit und Gebundenheit begreiflich macht.

# III. Der gute und der böse Wille.

Zu der Zeit als Boetius (524 n. Chr.) seine Tröstungen der Philosophie schrieb, war in der Tat schon eine andersartige, auf die Einsicht in das Vernunftwirken zwar sich stützende, aber doch auch diese Einsicht tiefer begründende Auffassung vom Urgrunde der Welt und vom Wesen des Menschen entwickelt worden. Sie wurde durch das Bedürfnis veranlaßt, die Lehren der christlichen Kirche gegen Angriffe zu verteidigen und zu einem in sich geschlossenen Bau zusammenzufügen. Sie fand ihre Begründung und ihre für die Folgezeit maßgebende Ausgestaltung durch den Kirchenvater Augustin in dem, in den Jahren 413 bis 426 verfaßten Werke vom Gottesstaat (de civitate dei).

Augustin[1]) erblickt im Glauben die Quelle der Erkenntnis. Er nennt es etwas Großes und überaus Seltenes, über die ganze, vergängliche Schöpfung im Geiste sich zu erheben und zu der unvergänglichen Wesenheit Gottes zu gelangen, um dort von Gott selbst zu vernehmen, daß er die gesamte Welt, die nicht ist, was er selbst ist, geschaffen hat. Soll aber der Mensch, dessen natürliches Erkenntnisvermögen verdunkelt und geschwächt ist, imstande sein, das „unwandelbare Licht" der Wahrheit zu ertragen, so muß er „mit dem Glauben erfüllt und durch den Glauben gereinigt werden, bis er mehr und mehr erneuert und geheilt einer so großen Glückseligkeit fähig wird".

Was ist nun dieser Glaube? — Da er, wie Augustin sagt, es möglich macht, das „unwandelbare Licht" der Wahrheit zu schauen, so könnte es scheinen, daß er nichts anderes als der vollendete Zustand des Erkennens sei. Plato hat ja auch den Prozeß des Erkennens, der von der trügerischen Sinnenwelt in das Reich des wesenhaften Seins führt, an dem Emporbringen aus dem Dunkel einer unterirdischen Höhle zum hellen Licht der Sonne veranschaulicht. Er vergleicht den zur Erkenntnis gelangenden Menschen mit dem Höhlenbewohner, der anfänglich, an Händen und Füßen gefesselt, nur die Schatten sehen kann, die von einem hinter ihm brennenden Feuer herrühren und vor seinen Augen an der Wand der Höhle hingleiten, der aber sodann, von den Fesseln befreit

1) Augustini de civitate dei libri XXII; l. XI, c. 2.

und in das Licht der Sonne gebracht, allmählich die Dinge in der Helligkeit des Tages zu betrachten lernt und schließlich die Sonne selbst zu schauen vermag und in ihr den Urquell alles Lebens erkennt. Der Glaube ist jedoch im Sinne Augustins kein im sicheren Gange methodischer Forschung fortschreitendes Erkennen. Es ist vielmehr ein besonderer, eigenartiger Zustand, den man erst kennen lernt, wenn man ihn erlebt. Solange man ihn noch nicht erlebt hat, befindet man sich im Zustande des Unglaubens, der den natürlichen Zustand bedingt, in dem man zu der jedermann zugänglichen, auf die Sinneswahrnehmung und das Denken sich gründenden Erkenntnis gelangt. Der Glaube hingegen führt zur Erkenntnis der, dem Ungläubigen verschlossenen, übernatürlichen, von Gott in den heiligen Schriften geoffenbarten Wahrheit.

Der Glaube und ebenso der Unglaube ist somit ein Zustand, der nicht im Erkennen besteht, sondern das Erkennen bedingt und herbeiführt.

Das Erkennen kann daher nicht mehr, wie die Lehre vom Vernunftwirken annimmt, als die ursprüngliche Betätigung des geistigen Lebens gelten. Das Ursprüngliche muß vielmehr in dem Zustande gesucht werden, der im Glauben oder im Unglauben sich äußert.

Welcher Art dieser Zustand ist, wird uns deutlich, wenn wir darauf achten, daß nicht nur das Erkennen und das — wie auch Augustin annimmt — aus dem Erkennen hervorgehende, mit Bewußtsein ausgeführte, auf Ziele gerichtete Handeln, sondern überdies die ganze Beschaffenheit des seelischen Lebens, die in den Stimmungen und Bewegungen des Gemüts sich bekundet, durch den Glauben oder Unglauben unmittelbar bedingt ist. Auch das Wünschen und Hoffen, das Frohsein und Traurigsein ist bei dem Gläubigen anders als bei dem Ungläubigen, eben weil das ganze Leben anders ist. Und da der Glaube oder Unglaube nicht im Erkennen wurzelt, so können ebensowenig jene Stimmungen und Bewegungen des Gemüts, die unmittelbar an den Glauben oder Unglauben geknüpft sind, in dem Erkennen ihren Grund haben. Die aus der Lehre vom Vernunftwirken sich ergebende Auffassungsweise, daß die Gemütsbewegungen entweder in einem Wahrnehmen und Wissen bestehen oder daraus hervorgehen, kann demnach nicht festgehalten werden. Hält beispielweise Aristoteles die Lust für einen zu der Tätigkeit und zu dem, die Tätigkeit herbeiführenden Wahrnehmen und Wissen hinzutretenden Folgezustand, so haben nun für Augustin zugleich mit dem Glauben oder Unglauben auch die an ihn geknüpften Stimmungen und Bewegungen des Gemüts als ursprüngliche Lebensäußerungen zu gelten. Es muß daher dem Menschen ein ursprüngliches, als Glaube oder Unglaube sich äußerndes eigenartiges Leben zuerkannt

werden, aus dem ebenso die Stimmungen und Bewegungen des Gemüts wie auch die natürlichen und übernatürlichen Betätigungen des Erkennens hervorgehen. Dieses ursprüngliche, eigenartige Leben findet Augustin in Willen. Die Seele des Menschen wird, wie er sagt[1]), „durch sich selbst" in ihren Regungen und Bewegungen, in ihrem Wünschen und Hoffen, in ihrem Frohsein und Traurigsein hin und her getrieben. „Dabei kommt es auf die Beschaffenheit des Willens an: ist er verkehrt, so sind auch die Gemütsbewegungen verkehrt; ist er aber richtig beschaffen, so sind auch jene nicht nur schuldlos, sondern sogar lobenswert. Der Wille ist nämlich in allen vorhanden, vielmehr sind alle nichts anderes als Willensregungen."

Daß wir den Kern oder das Wesen des Menschen tatsächlich im Willen zu suchen haben, bestätigen, wie Augustin[2]) hervorhebt, die Menschen selbst, indem sie den Willen zu sein und zu leben als den Grundzug ihres Wesens bekunden. „Selbst die Elenden wollen nicht untergehen; und wenn sie sich elend fühlen, so möchten sie doch nicht ihr eigenes Sein, sondern nur ihr Elend verlieren." Dies bezeugt die allgemein bekannte Sinnesart der Menschen. „Warum nämlich fürchten sie den Tod und wollen lieber in Trübsal leben, statt ihr durch den Tod ein Ende zu machen, wenn nicht deshalb, wie vollkommen klar ist, weil ihre Natur vor dem Nichtsein zurückschreckt? Darum empfinden sie, wenn sie das Herannahen des Todes merken, es als eine große Wohltat, wenn man mitleidig für sie sorgt, damit sie noch etwas länger in ihrem Elend leben und langsamer sterben."

Zur Bestätigung dient auch, daß man in dem Verhalten aller Dinge, der belebten und der unbelebten, ein entsprechendes Streben nach Erhaltung des Seins als Grundzug bemerken kann.

„Zeigen denn nicht", sagt Augustin[3]), „alle unvernünftigen Tiere, die nicht zu denken vermögen, von den ungeheuren Drachen bis zu den kleinen Würmchen, daß sie sein wollen und deswegen durch alle ihnen möglichen Bewegungen dem Untergang zu entrinnen suchen? Treiben nicht die Bäume und alle Sträucher, die keine Sinne zur Vermeidung des Verderbens durch offenkundige Bewegungen besitzen, um den Sproß des Wipfels gesichert in die Lüfte strecken zu können, so tief wie möglich ihre Wurzeln in die Erde, damit sie Nahrung gewinnen und so ihr Sein erhalten? Ja selbst die Körper, die nicht nur keine Sinne, sondern nicht einmal ein zur Fortpflanzung führendes Leben haben,

1) De civitate dei; l. XIV, c. 6. 2) De civitate dei; l. XI, c. 27.
3) De civitate dei; l. XI, c. 27.

ſtreben doch ſo in die Höhe oder ſteigen ſo in die Tiefe oder ſchweben ſo in der Mitte, daß ſie da, wo ſie ihrer Beſchaffenheit entſprechend weilen können, ihr Sein erhalten."

Dieſe aus dem Willen als der urſprünglichen Lebenskraft hervorgehenden Betätigungen aller Dinge gelten jedoch in der Auffaſſungsweiſe Auguſtins ebenſo wie bei der Annahme eines urſprünglichen Vernunftwirkens nur dann als begreiflich, wenn ſie im Zuſtande des Bewußtſeins oder in einem dem Bewußtſein ähnlichen Zuſtande erfolgen. Darum muß dem in allen Dingen wirkſamen Willen die Fähigkeit zuerkannt werden, das Sein der Dinge, das er begründet, ſoweit es möglich iſt, bewußterweiſe zu erfaſſen. Dieſes Bewußtſein bleibt für die unbelebten Dinge ein unausgebildeter Keim. Auch in den Pflanzen liegt es noch wie im Schlafe den unbewußt zweckmäßigen Vorgängen der Ernährung und Samenbildung zugrunde. In den Tieren erwacht es jedoch auf Grund der hervorgehenden Sinnestätigkeit und leitet die zur Erhaltung des Lebens dienenden Bewegungen. Und im Menſchen ſchließlich entfaltet es ſich im Denken und Erkennen zu dem vollen Reichtum des geiſtigen Lebens.

Das Bewußtſein iſt in ſeiner unentwickelten und in ſeiner entwickelten Form die Vorausſetzung für die Betätigung des Willens. Es begründet den Zuſtand des Verlangens und Sehnens, der den Willen zur Tat führt. Darum iſt jedes Ding, das im Streben nach Selbſterhaltung ſein eigenes Sein erfaßt, mit Liebe zu dieſem Sein erfüllt.

Nicht bloß der Menſch liebt ſein leibliches und geiſtiges Sein; überall, wo der Wille zu bewußter Tätigkeit ſich emporringt, iſt dieſe Liebe zu finden. „Wären wir Tiere, ſo würden wir" — ſagt Auguſtin[1]) — „das fleiſchliche Leben und, was nach ſeiner Sinnesart iſt, lieben. Dies wäre dann das uns befriedigende Gut, über das hinaus wir nichts erſtreben würden, da uns wohl wäre. Ebenſo könnten wir, wenn wir Bäume wären, zwar nichts mit Gefühl und Bewegung lieben, wir würden aber gewiſſermaßen nach dem zu ſtreben ſcheinen, was uns fruchtbarer machen und einen reicheren Ernteertrag herbeiführen würde. Wären wir Steine oder Waſſerwogen oder Winde oder Feuerflammen oder etwas der Art, ohne jedes Empfinden und Leben, ſo würde uns doch nicht ein gewiſſes Streben nach der uns zukommenden Stelle und Ordnung im Raume fehlen. Denn die Gewichtsmomente beſeelen die Körper gleichſam mit Liebe, mögen ſie durch die Schwere abwärts oder durch die Leichtigkeit aufwärts ſtreben. Es wird nämlich der Körper durch

1) A. a. O. c. 28.

sein Gewicht, wie der Geist durch seine Liebe dahin getragen, wohin auch immer er sich bewegt."

Es tritt so die Willenskraft, als der letzte Grund alles Seins und Werdens, für die Auffassung der ganzen Welt und jeglichen Geschehens an die Stelle der von den antiken Philosophen vorausgesetzten Vernunftkraft. Sie zeigt auch ihrerseits drei Momente in ihrem Wirken, indem sie das Dasein der Dinge begründet, das begründete Sein erfaßt und in der Erhaltung des begründeten und erfaßten Seins sich betätigt.

Aber nicht nur das Wesen der geschaffenen Dinge läßt sich auf das Wirken von Willenskräften zurückführen. Auch der göttliche Urgrund alles Seins und Werdens ist als Wille denkbar: er ist die in sich beruhende Allmacht, die sich selbst als vollkommene Weisheit erfaßt und durch die Vermittelung der Weisheit in lauter Güte sich betätigt. So bekunden sich in den drei Momenten, die im Wirken des Willens als Begründung des Seins, als bewußtes Erfassen des Seins und als Streben nach Betätigung des Seins, unterschieden werden, die drei Personen der Gottheit: Gott der Vater in dem ewigen, allmächtigen Sein; Gott der Sohn in der Weisheit oder in dem Worte, durch das die Welt erschaffen wurde; Gott der heilige Geist in der Güte oder Liebe, mit der sich der Wille in der Schöpfung betätigt.

Wir finden somit in der Lehre vom Willenswirken eine neue Auffassung vom Wesen des Menschen, die ebensowohl auf die Gesamtheit der geschaffenen Dinge wie auch auf den schaffenden Urgrund selbst übertragbar ist und demgemäß eine in sich abgeschlossene Welt- und Lebensanschauung begründet. Wir haben daher wie für die Lehre vom Vernunftwirken, so auch für die Lehre vom Willenswirken festzustellen, inwieweit der Mensch als frei und wieweit er als gebunden gelten muß, und ob nunmehr die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit beim Vollzug einer und derselben Handlung begriffen werden kann.

Um hierüber Klarheit zu gewinnen, bedürfen wir der Einsicht in die Beschaffenheit des Willens und insbesondere in die Eigenart des schaffenden göttlichen und des geschaffenen menschlichen Willens.

Wollte man an dem Willenswirken nur das eine Merkmal festhalten, das auch das Vernunftwirken auszeichnet, daß es nämlich den unmittelbaren Grund des menschlichen Handelns und des gesamten Weltgeschehens darbietet, so müßte in entsprechender Weise wie hinsichtlich des Vernunftwirkens der, den ganzen Lauf der Welt bestimmende Gesamtwille seinen Ausgestaltungen, die er in jedem Menschen und schließlich in jedem Dinge gewinnt, gegenübergestellt werden. Und man könnte nur den Gesamtwillen als frei ansehen, während jeder Einzelwille als

durchaus unfrei bezeichnet werden müßte. Denn die Handlungen der Menschen und die sonstigen Geschehnisse in der Welt bilden ein in sich zusammenhängendes Gewebe, das nirgends einen selbständigen Anfang erkennen läßt, sondern jeden Teil in seiner Abhängigkeit vom Ganzen zeigt. Der im einzelnen Menschen und in den einzelnen Dingen sich betätigende Wille dürfte daher nur als ein Ausfluß des Gesamtwillens anerkannt werden: er könnte nur das vollziehen, was der Gesamtwille beschließt.

Der göttliche Wille ist indessen keineswegs ein solcher, im Denken erfaßbarer, den ganzen Verlauf des natürlichen Geschehens umspannender Gesamtwille. Und demzufolge ist auch der menschliche Wille und jeglicher sonst noch hervortretende Einzelwille keineswegs ein bloßer Ausfluß des göttlichen Willens, dem keine selbständige Bedeutung zuerkannt werden könnte.

Dies wird uns deutlich, wenn wir beachten, daß es der Glaube ist, der hier die Einsicht in dem Ursprung alles Seins und Werdens, alles Entstehens und Vergehens vermittelt. Der Glaube ist aber nicht ein von der sinnlichen Wahrnehmung zur Begriffsbildung fortschreitendes Erkennen, sondern eine eigenartige Lebensäußerung, der Sinneswahrnehmung insofern vergleichbar, als der Gläubige gewissermaßen mit einem neuen Sinne begabt zu sein scheint, so daß ihm der Inhalt des Glaubens wie eine unmittelbar erlebte Wirklichkeit sich darbietet, die ebensowenig wie die mit den Sinnen wahrgenommene Wirklichkeit in Zweifel gezogen wird.

Eine solche im Zustande des Glaubens erlebte Wirklichkeit liegt vor, wenn der Mensch, wie Augustin sagt, im Geiste über die ganze vergängliche Schöpfung sich erhebt und mit Gott sich vereinigt. Da wird ihm das Dasein Gottes unmittelbar gewiß, und es wird ihm klar, daß Gott die ganze Welt, die nicht ist, was er selbst ist, geschaffen hat. Es ist somit Gott als Schöpfer der Welt der unbedingte, keinem Einfluß unterliegende, absolute Anfang alles Geschehens, und außer ihm kann es nicht nochmals einen Anfang schöpferischer Tätigkeit geben. Nun wird zwar der Schöpfungsakt, aus dem die Welt hervorging, insofern begreiflich gemacht, als er auf den göttlichen Willen zurückgeführt und durch die Weisheit und durch die Güte oder Liebe Gottes vermittelt gedacht wird. Er bleibt aber trotzdem ein durchaus unbegreifliches und unvermitteltes, außerhalb des Raumes und der Zeit sich vollziehendes Entstehen, das der denkenden Betrachtung keinen Übergang vom Schöpfer zu den Geschöpfen ermöglicht. Die geschaffene Welt ist nicht, was Gott selbst ist, sagt darum Augustin. Deshalb kann das Wirken des Willens nicht wie das Wirken einer natürlichen Ursache aufgefaßt und dem Wirken der Weltvernunft, das die antike Philosophie zur Erklärung

des Geschehens vorausgesetzt, gleichgesetzt werden. Die im Glauben erlebte Gewißheit, daß Gott die Welt erschaffen hat, bedarf keiner Einsicht in den Vollzug des Schöpfungsaktes, während die Bedeutung des Vernunftwirkens gerade darin liegt, daß es an Stelle des unbegreiflichen, den Lauf der Welt lenkenden Schicksals einen begreiflichen, im Denken erfaßbaren Grund des Geschehens setzt.

So kommt es, daß nun, bei der bloß im Glauben erfaßbaren Abhängigkeit der geschaffenen Welt von ihrem Schöpfer, auch für eine gleichfalls bloß im Glauben erfaßbare Unabhängigkeit der Geschöpfe Raum bleibe. Diese Unabhängigkeit zeigt sich darin, daß auch die geschaffenen Dinge mit einem Willen begabt sind. Die göttliche Allmacht hat die Welt so erschaffen, wie es ihr gefiel. „Sie hat," sagt Augustin[1]), „den Dingen, die sie aus nichts schuf, das Sein verliehen, aber nicht im höchsten Maße, wie sie selbst es hat: sondern sie gab den einen Dingen mehr Sein, den anderen weniger und ordnete, in gradweiser Abstufung, die Beschaffenheiten der Seinsarten." Demgemäß ist jedes Ding mit einem, seinem Sein entsprechenden Willen begabt, der dieses Sein zu erhalten strebt. Und eben bei diesem Streben, das Sein zu erhalten, besteht die Möglichkeit zu einem, in dem geschaffenen Dinge selbst liegenden Anfang des Geschehens. Der geschaffene Wille ist nämlich keineswegs die unmittelbare Wirkung des göttlichen Willens, der ja überhaupt nicht als Ursache in natürlicher Weise wirkt. Er ist vielmehr in der Tat ein Wille, der seinem Wesen nach frei ist. Seine Freiheit besteht darin, daß er bei seinem Wirken ebensowohl im Zusammenhang mit dem göttlichen Willen beharren, wie auch von dem göttlichen Willen sich loslösen kann. Löst er sich von dem göttlichen Willen los, so wird er der Teilnahme an dem ewigen, göttlichen Lichte beraubt. Er verliert das Gute, das er hatte; und der Mangel des Guten, der nun eintritt, heißt das Böse, das nichts Wesenhaftes, sondern ein bloßer Mangel, ein Versagen ist. Diese Abkehr ist die freie Tat der Geschöpfe, die ihnen zugerechnet wird. Augustin sagt[2]): „In demjenigen, in dem ein böser Wille entsteht, geschieht etwas, was nicht geschehen würde, wenn er nicht gewollt hätte, und darum folgt dem keineswegs notwendigen, sondern gewollten Abfall die gerechte Strafe."

In dieser Betätigung des geschaffenen Willens liegt somit in der Tat ein Anfang des Geschehens vor. Es ist der Anfang des Bösen, das durchaus nicht zu Gott in Beziehung gebracht werden kann und doch in überaus wirksamer Weise die ganze Weltentwickelung beeinflußt. Es

1) De civitate dei; l. XII, c. 2. 2) De civitate dei; l. XII, c. 8.

besteht ja der ganze Inhalt der Weltgeschichte in der Überwindung des Bösen, das so zur Entfaltung und Verherrlichung des Guten führt. Der Abfall von Gott erzeugt nämlich Feindschaft wider Gott, die jedoch nicht Gott, sondern nur die gefallenen Geschöpfe schädigt. Denn — so sagt Augustin[1]) — „wie Gott der beste Schöpfer guter Naturen ist, so ist er auch der gerechteste Ordner böser Willensrichtungen, so daß zwar diese die guten Naturen zum Bösen mißbrauchen, er selbst aber auch den bösen Willen zum Guten gebraucht". Gott wußte, daß Böses entstehen würde, er wußte aber auch zugleich, wie er es in den Dienst des Guten stellen könne, „um so die Anordnung der Weltzeiten wie ein prächtiges Gedicht gewissermaßen mit Antithesen zu schmücken". Das Böse ist somit die freie Tat der Geschöpfe — das Gute ist das von Gott selbst gewirkte Tun. Darum hat das Gute in Gott seinen Ursprung; das Böse aber hat in den Geschöpfen seinen Ursprung. Es geht aus dem Willen der Geschöpfe hervor.

Wie der böse Wille wirkt, bleibt indessen nicht minder unbegreiflich wie das Wirken des guten Willens. Ist nämlich der gute Wille in seiner Schöpfertätigkeit der für das natürliche Denken und Erkennen unfaßbare Anfang der aus dem Nichts hervorgehenden Wirklichkeit, so ist der böse Wille der Geschöpfe der gleichfalls unbegreifliche Anfang für das Aufhören und Versagen des ursprünglich guten, durch Gott erschaffenen Zustandes. In diesem Aufhören und Versagen besteht der sündhafte Abfall von Gott, der keinen wirksamen, im Denken faßbaren Grund hat. Wollte man einen wirksamen Grund für das Böse suchen, so wäre dies, sagt Augustin, ebenso wie wenn man die Finsternis sehen und die Stille hören wollte. Und er fügt hinzu[2]): „Niemand verlange daher von mir zu wissen, von dem ich weiß, daß ich es nicht weiß; wenn nicht etwa, um zu lernen, daß er das nicht wisse, von dem man wissen muß, daß man es nicht wissen kann".

Der Mensch ist demnach, soweit er Gutes tut, lediglich der Vollstrecker des göttlichen Willens; und nur soweit er Böses tut, handelt er aus eigenem Ermessen. Er ist frei oder gebunden, je nachdem das Böse oder das Gute in ihm herrscht. Die Herrschaft des Guten kann aber mit der Herrschaft des Bösen nicht zusammen bestehen; denn das Gute kann nur von Gott im Menschen bewirkt werden. Es setzt die Vereinigung mit Gott, die Hingabe des eigenen Willens voraus. Und dies schließt das Wirksamwerden des eigenen Willens, der Böses tut, aus. Somit ist der Wille des Menschen entweder böse und zugleich frei oder gut

1) De civitate dei; l. XII, c. 18. 2) De civitate dei; XII, c. 7. l.

und zugleich gebunden; es gibt keine Verwebung von Freiheit und Gebundenheit beim Vollzug einer und derselben Handlung.

Wir dürfen daher den Kern oder das Wesen des Menschen nicht in dem Willen, der gut oder böse sein kann, suchen, wenn wir die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit, die das Handeln des Menschen charakterisiert, uns begreiflich machen wollen.

Die Lehre vom Wirken des Willens zeigt uns nur die Möglichkeit des Schwankens zwischen Gut und Böse, zwischen Gebundenheit und Freiheit, indem der Mensch zu der beseligenden Vereinigung mit Gott gelangt, in der er sich vor dem Bösen geborgen fühlt, und dann wieder in der Entfremdung von Gott seine eigenen Wege geht, die ihn in die Sünde verstricken, bis ihn die göttliche Gnade wieder erlöst. Und dieses Schwanken zwischen Gut und Böse, zwischen Gebundenheit und Freiheit kann überdies nur dann als möglich gelten, wenn auf ein Begreifen der Wirksamkeit des guten Willens und des bösen Willens Verzicht geleistet wird. Denn nur die, dem natürlichen Denken und Erkennen unüberbrückbare Kluft zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen macht es möglich, neben dem lediglich in dem göttlichen Schöpferwillen begründeten Anfang des Guten einen im geschaffenen menschlichen Willen begründeten Anfang des Bösen anzuerkennen.

Dazu kommt, daß die Annahme einer freien Betätigung des Willens im Menschen augenscheinlich nur dem Bedürfnis entspringt, das Vorhandensein des Bösen, das in der Erfahrung des Lebens wie eine feindselige Macht empfunden wird, auf den Willen des Menschen als seine Ursache zurückzuführen. Das Böse verflüchtigt sich jedoch dem Schöpferwillen Gottes gegenüber zu einem bloßen Versagen, zu einem bloßen Mangel, der nur dazu dient, das Gute um so wirkungsvoller hervortreten zu lassen. Und mit dem Bösen tritt auch die Betätigung des Willens im Menschen in den Dienst des Guten. Es bedarf daher nur einer noch stärkeren Betonung der Abhängigkeit des Menschen von der Allmacht Gottes, um auch in dem Wollen und Handeln, das böse zu sein scheint, das Wirken des göttlichen Willens zu finden. Dann kann aber der Wille des Menschen in keiner Weise als frei gelten.

Zu dieser Einsicht führte in der Tat die Weiterbildung und Vertiefung des Glaubenslebens, die sich im wesentlichen in der Mystik des Mittelalters vollzog und schließlich in den Bestrebungen der Reformation zur Geltung kam. Unter den Reformatoren ist es aber insbesondere Luther, der in so entschiedener Weise den Glauben als die im Fühlen und Wollen sich kundgebende Grundstimmung des menschlichen Herzens hervorhebt, daß er geradezu als der Vollender der von Augustin begründeten

Auffassungsweise bezeichnet werden muß. Ist doch für Luther[1]), wie er selbst (in der Vorrede zum Römerbrief) sagt, der Glaube „ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und uns gebiert aus Gott"; ein „lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding", das ohne Unterlaß Gutes wirkt; eine „Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade", die „fröhlich, trotzig, und lustig macht gegen Gott und alle Kreaturen". Je stärker aber das Wirken der göttlichen Gnade empfunden wird, um so lebendiger wird das Gefühl der Gebundenheit, um so deutlicher wird die Erkenntnis, daß — wie Luther in der Schrift „de servo arbitrio" (vom unfreien Willen) sagt — „Gottes Gnade alles tue und unser Wille nichts wirke, sondern nur dulde", daß Gott „mit unveränderlichem, ewigem, unfehlbarem Willen alles vorhersieht und sich vorsetzt und tut", woraus unverbrüchlich folgt, „daß alles, was wir tun, und alles, was geschieht, wenn es auch nicht unabänderlich, sondern zufällig zu geschehen scheint, doch notwendig und unabänderlich geschieht, sobald wir auf den Willen Gottes achten". „Denn der Wille Gottes ist wirksam; er kann nicht gehindert werden, da er die Macht Gottes selbst ist. Er ist auch weise, so daß er nicht getäuscht werden kann." Dies fordert der Glaube. „Denn wir glauben, daß Gott alles vorher weiß und vorher bestimmt, so kann Gott in seinem Vorherwissen und in seiner Vorherbestimmung nicht getäuscht und auch nicht gehindert werden. Daher geschieht nichts ohne Gottes Willen." Dies einzuräumen zwingt uns die Vernunft, „so daß nach dem Zeugnis unserer Vernunft weder in einem Menschen, noch in einem Engel, noch sonst einem geschaffenen Wesen ein freier Wille sein kann".

Der Mensch insbesondere erweist seine Unfreiheit durch sein Unvermögen, von sich aus, ohne die Kraft des göttlichen Geistes, die Fesseln zu lösen, in die ihn die Sünde verstrickt hat. Er vermag nichts aus eigener Kraft. Er muß auf das Wirken der göttlichen Gnade hoffen. Darum fügt er sich in den unerforschlichen Ratschluß Gottes, der seine Gnade walten läßt, wie es ihm gefällt. Diese gottergebene Gesinnung findet in dem Spruche ihren Ausdruck, der aus dem 13. Jahrhundert in der „Bescheidenheit des Freidank" uns überliefert ist:

Warum ein Mensch sei verloren,
Der andre sei zur Gnad erkoren,
Wer dies fragt, der tut zu viel.
Gott mag und soll tun, was er will.
Was Gott mit seinen Geschöpfen tut,
Das soll uns alles dünken gut.

1) Nach Harnack, Dogmengeschichte, Bd. 3, S 703.

Wir unsererseits müssen uns aber fragen, ob überhaupt mit dieser, so entschieden zutage tretenden Unfreiheit die Annahme sich verträgt, daß es der Wille ist, der das Tun und Lassen des Menschen und alles Geschehen in den Dingen hervorbringt.

Ursprünglich war nämlich, wie wir (S. 28) gesehen haben, die Ansicht maßgebend, daß die Seele des Menschen „durch sich selbst" in allen ihren Regungen und Bewegungen hin und her getrieben werde. Und diese in der Seele des Menschen entstehenden Regungen und Bewegungen wurden als Äußerungen des Willens aufgefaßt, der somit einen Anfang des Geschehens begründet und als frei gelten muß.

Ein ähnlicher Anfang des Geschehens durch die freie Betätigung des Willens wurde sodann in allen Geschöpfen vorausgesetzt, obwohl kein zwingender Grund bestand, die Zustandsänderungen, die wir an den Dingen wahrnehmen, ebenso wie die menschlichen Handlungen dem Willen zur Last zu legen. Wir erhielten auch — was wir als einen Mangel empfinden müssen — keine Aufklärung darüber, wie wir uns die Abstufung in der Willenstätigkeit zu denken haben, die in Anbetracht der Verschiedenartigkeit der Dinge vorauszusetzen ist. Als jedoch schließlich der Wille auch für das Schaffen der Gottheit in Anspruch genommen wurde, mußte der schöpferisch tätige Wille für das Vorhandensein und ebenso für die Betätigung des geschaffenen Willens in den Geschöpfen verantwortlich gemacht werden.

Es führt demnach in der Tat die Annahme des göttlichen Schöpferwillens zur Aufhebung der freien Betätigung des Willens in den Geschöpfen. Ohne eine freie Betätigung kann aber der Wille, der seinem Wesen nach „durch sich selbst" sich bewegt, nicht bestehen; ein abhängiger Wille ist ein offenkundiger Widerspruch. Dem göttlichen Schöpferwillen gegenüber kann sich daher der Wille in den geschaffenen Dingen nicht behaupten: es muß ein willenloses Geschehen, dessen Eigenart erst noch klarzustellen ist, vorausgesetzt werden.

Es ist bei der Annahme des Willenswirkens ebenso wie bei der Annahme des Vernunftwirkens seitens der antiken Philosophen: die im Menschen selbst der ursprünglichen Vorstellung gemäß von sich aus, in vollkommener Freiheit tätige Vernunft wurde in allen Dingen vorausgesetzt und zuletzt als der Urgrund alles Geschehens erkannt. Demzufolge mußte das Wirken der Vernunft im Menschen und in den sonstigen Dingen als ein unselbständiger, in das gesamte Geschehen eingegliederter Ausfluß der Weltvernunft anerkannt werden, der nicht mehr als ein freies Vernunftwirken gelten konnte.

Hiernach vermag weder die Annahme des Vernunftwirkens noch

die Annahme des Willenswirkens die beim menschlichen Handeln zutage tretende Verwebung von Freiheit und Gebundenheit begreiflich zu machen. Wir sehen uns vielmehr in beiden Fällen vor einen unlösbaren Widerspruch gestellt. Aber dieser Widerspruch ist unvermeidlich. Es muß nämlich überhaupt jede Bestimmung des menschlichen Wesens, die dem Menschen eine freie, in ihm selbst ihren Anfang nehmende Betätigung zuerkennt, zur Aufhebung der menschlichen Freiheit führen, sobald dieselbe Bestimmung zugleich für das Geschehen insgesamt als gültig angesehen wird. Denn zu der Gesamtheit aller Geschehnisse der Welt gehören auch die Handlungen des Menschen, die innerhalb der Gesamtheit nur noch im Zusammenhang mit dem Ganzen zur Geltung kommen und somit keinen für sich bestehenden, von jenem Zusammenhang losgelösten Anfang bilden können. Es kann sich daher die ursprünglich als selbstverständlich angenommene Freiheit des menschlichen Willens ebensowenig wie die nicht minder als selbstverständlich betrachtete Freiheit der menschlichen Vernunft behaupten, sobald der Wille ebenso wie die Vernunft bei allem, was geschieht, als wirksam vorausgesetzt und schließlich für den Urgrund alles Seins und Werdens gehalten wird.

Es hindert hingegen nichts, als Grund der menschlichen Freiheit die willensstarke Vernunft oder den vernunftbegabten Willen festzuhalten, wenn wir darauf verzichten, als Grund des gesamten Weltgeschehens, zu dem auch das menschliche Handeln gehört, wiederum die Wirksamkeit der Vernunft oder des Willens in Anspruch zu nehmen. Denn der Grund der Freiheit kann nicht zugleich der Grund der Gebundenheit sein. Wir werden jedoch verlangen müssen, daß die Auffassung von der Welt und dem Menschen, die uns das menschliche Handeln in das gesamte Weltgeschehen eingegliedert zeigt, es zugleich begreiflich macht, daß der Mensch mit Notwendigkeit dazu kommt, sich nicht nur als ein Glied des Weltganzen aufzufassen, sondern auch in sich einen, von dem übrigen Geschehen sich lösenden und in seiner Selbständigkeit sich behauptenden Anfang des Handelns zu erblicken, den er auf das Wirken der Vernunft oder des Willens, oder der Vernunft und des Willens, in unlösbarer Verknüpfung miteinander, zurückzuführen geneigt ist.

# IV. Trieb und Wille.

Auf dem Wege nach dem Ziele, eine Welt- und Lebensanschauung zu gewinnen, die uns das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit im menschlichen Handeln begreiflich macht, bezeichnet die Lehre vom Willenswirken einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der Lehre vom Vernunftwirken. Denn sie weist darauf hin, daß der Ursprung des menschlichen Handelns nicht in der vernünftigen Überlegung, sondern in einer, die Vernunft begründenden, also ursprünglich der Vernunft entbehrenden Betätigung des Lebens zu suchen ist. Sie befreit uns so von der Neigung, die wir alle — wie früher (S. 11) bemerkt wurde — haben, unser eigenes vernünftiges Denken und Überlegen, für die Ursache von all unserem Tun und Lassen zu halten und dementsprechend den Grund alles Geschehens in einem Wesen, das ebenfalls vernünftig und zielbewußt handelt, zu suchen.

Der Wille ist zwar seinem Wesen nach an die Vernunft gebunden. Darum konnte das ganze Mittelalter hindurch immer wieder die Frage erörtert werden, ob denn der Wille wirklich die Grundkraft sei, aus der die Vernunft hervorgeht, und ob er nicht vielmehr als eine Folge des Vernunftwirkens im Sinne der antiken Philosophen betrachtet werden müsse. Dieser Gegensatz tritt beispielsweise in den beiden größten Vertretern der mittelalterlichen Scholastik, in Thomas von Aquino und Duns Scotus, uns entgegen: der erstere erblickt den Ursprung alles Seins und Werdens in der kraftbegabten Vernunft, der letztere in dem Willen, der die Vernunft erzeugt. Und man kann in der Tat, solange es nur gilt, den Grund der Freiheit für das menschliche Handeln zu bestimmen, ebensowohl auf das Vernunftwirken wie auf das Willenswirken sich stützen, falls nur an der unlösbaren Verbindung des einen mit dem anderen festgehalten wird.

Ganz anders ist es jedoch, wenn man von dem menschlichen Handeln aus zu der Auffassung des Geschehens überhaupt übergeht. Da tritt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Vernunftwirken und dem Willenswirken zutage.

Die Vernunft ist nämlich zwar ebenso wie der Wille einer gradweisen Abstufung des Wirkens fähig. Im Menschen selbst stellt sich uns die

Begierde als ein unvollkommenes Vernunftwirken dar und die unbelebten Dinge erweisen ihre Vernunft lediglich in dem Streben nach dem ihrer Beschaffenheit entsprechenden Orte, so daß das Schwere nach unten und das Leichte nach oben sich bewegt. Es ist aber stets ein Streben nach Zielen vorhanden, das in den Dingen selbst liegt. Nur im Widerspruch mit der Grundanschauung des Vernunftwirkens kann eine von außen kommende Einwirkung auf die Dinge angenommen werden, die nicht in ein, den Dingen selbst innewohnendes Streben nach vorgesteckten Zielen umdeutbar ist. Denn die Vernunft kann nur vorgefaßte Ziele erstreben, und sie kann im Widerstreit mit einem ihr entgegentretenden, anderweitigen Vernunftwirken nur durch Überzeugung oder Überredung in der Verfolgung ihres Zieles sich behaupten oder auch sich überzeugen oder überreden lassen und ein anderes Ziel sich wählen. Sie kann weitblickend oder beschränkt, auch hartnäckig oder nachgiebig sein: sie kann aber niemals ziellos, sondern nur zielstrebend wirken.

Der Wille hingegen verfolgt zwar auch Ziele, sofern er mit der Vernunft sich paart. Er kann aber, wie es scheint, stark oder schwach sich erweisen, ohne daß die Vernunft zugleich weitblickend oder beschränkt sein müßte. Dies läßt sich schon beim Menschen feststellen, dessen Wille gelegentlich mit elementarer Gewalt hervorbricht und in leidenschaftlichem Ungestüm anscheinend ziellos wütet. Und in noch stärkerem Maße versagt die Vernunft beim Wirken des Willens in den Geschöpfen, die mit geringerem Leben begabt sind, in den Tieren und in den Pflanzen; und sie tritt schließlich völlig in den Hintergrund in den sonstigen Dingen, in denen nur ein unausgebildeter Keim des Lebens vorhanden ist. Und wird ein solcher, der Beihilfe der Vernunft beraubter Wille gehemmt, so überzeugt oder überredet er nicht durch Geltendmachen von Vernunftgründen: er bezwingt, was ihm entgegentritt, wenn er nicht selbst bezwungen wird.

Man wird einwenden, daß hier nicht mehr von einem vernunftbegabten, durch Motive geleiteten Willen, sondern von einem unbewußten, blind wirkenden Triebe die Rede sei. Und dieser Einwand ist durchaus berechtigt. In Wahrheit kann nämlich die Stärke des Willens, der die Vernunft erzeugt, um sich derselben bei seinem Wirken zu bedienen, nur nach den Zielen, die er vernunftgemäß verfolgt, beurteilt werden. Fehlen die Ziele, so ist auch kein Wille vorhanden. Da indessen der Wille als der Erzeuger der Vernunft betrachtet wird, so entsteht die Neigung, ihn schon als wirksam zu denken, bevor er der Leitung durch die Vernunft teilhaftig geworden ist, so daß er auch dann noch wirksam bleibt, wenn er die Vernunft als Helferin gar nicht zu gewinnen vermag.

Diese irrtümliche Auffassungsweise, die das Wesen des Willens verkennt, bedingt aber in der Tat einen Fortschritt in der Entwickelung der Erkenntnis. Sie bildet die Brücke zu einer neuen Auffassung des Geschehens, die auf das unmittelbare und auf das durch den Willen vermittelte Wirken der Vernunft verzichtet und an Stelle des mehr oder minder bewußten Strebens nach vorgesteckten Zielen den unbewußten Trieb setzt, der das Dasein der Dinge zu erhalten strebt, ohne ein Bewußtsein davon zu haben.

Ein solcher Trieb kann offenbar nicht wie der an das Bewußtsein gebundene, mit der Vernunft gepaarte Wille als Grund der Freiheit des menschlichen Handelns gelten. Er vermag hingegen, was weder der willensstarken Vernunft noch dem vernunftbegabten Willen möglich ist, die Gebundenheit des menschlichen Handelns im Zusammenhang mit dem gesamten willenlosen und unvernünftigen Naturgeschehen begreiflich zu machen. Denn sein Wesen besteht gerade darin, daß er Einwirkungen gegenüber, die von außen kommen, sich nur zu behaupten strebt und somit auch Einwirkungen erleidet und Veränderungen an den Dingen, in denen er herrscht, zuläßt, die nicht aus einem, in den Dingen selbst liegenden Streben nach vorgesetzten Zielen hervorgehen. Er kann daher in der Tat stark oder schwach sein, ohne daß eine weitschauende oder kurzsichtige Vernunft ihm zur Seite steht. Denn er stellt die rohe, vernunftlose Kraft dar, deren Ungestüm nichts von Zielen weiß. Er liegt dem unfreien Geschehen zugrunde, das weder aus der Vernunft noch aus dem Willen hervorgehen kann.

Die neue Auffassungsweise, die weder auf die willensstarke Vernunft noch auf den vernunftbegabten Willen, sondern lediglich auf den unbewußten, blind wirkenden Trieb sich stützt, kommt in der modernen Naturforschung zur Geltung, der so die Aufgabe zufällt, eine über die Antike und das Mittelalter hinausführende Stufe des Erkennens zu begründen. An den einfachsten Geschehnissen, deren Regelmäßigkeit durch genaue Beobachtungen und Versuche zweifelsfrei festgestellt werden konnte, hat sie sich entwickelt. Die Lehre des Kopernikus von der Bewegung der Planeten um die Sonne bewirkte den ersten Anstoß.

Es hatte zwar schon Aristarch von Samos, im dritten Jahrhundert vor dem Beginn unserer Zeitrechnung, die Ansicht vertreten, daß — wie Archimedes[1]) in seiner Sandrechnung berichtet — „die Fixsterne und die Sonne unbeweglich bleiben, die Erde hingegen um die Sonne als Mittelpunkt einen Kreis beschreibe." Sollte aber diese Ansicht, von

1) Archimedis opera (Heiberg) II, S. 245.

der nun auch Kopernikus wieder ausging, annehmbar erscheinen, so mußte zuvor eine neue Lehre von der Schwere aufgestellt werden. Denn für die bisherige, an das Wirken der Vernunft oder des Willens gebundene Betrachtungsweise erfolgte alles, was geschah, aus einem den Dingen selbst innewohnenden Streben nach einem Ziel. Auch der schwere Körper bewegte sich infolge der in ihm selbst liegenden Beschaffenheit nach dem ihm zukommenden Orte, nämlich nach dem Mittelpunkte der Weltkugel, während der leichte Körper im Gegensatz zum schweren vom Mittelpunkte weg der Umgrenzung zustrebte. Und jeder Körper, der an sich schwere und der an sich leichte, mußte an dem ihm zukommenden Orte verweilen, wenn er ihn erreicht hatte, weil da der in ihm lebende Drang befriedigt war. Nun war für die bisher gültige Betrachtungsweise die Erde das Schwere schlechthin, das an dem ihm zukommenden Orte sich befand und durchaus nicht imstande war, diesen Ort von sich aus zu verlassen. Ein Archimedes konnte darum die Allgewalt des Hebels, dessen gesetzmäßiges Wirken er erkannt hatte, nicht deutlicher und eindringlicher vor Augen stellen, als durch den Hinweis darauf, daß er nur eines festen Standortes im Weltraum bedürfe, um selbst das durchaus Schwere, die Erde, in Bewegung zu setzen.

Wenn aber auch die Erde aus dem Orte, in dem sie ruht, entfernt würde, so müßte sie ohne weiteres wieder nach diesem Orte zurückstreben. Sie könnte niemals gleich den himmlischen Körpern in der diesen vollendeten Wesen allein zukommenden Kreisbahn sich bewegen, die nun von Kopernikus wieder vorausgesetzt wurde.

Dies müssen wir uns vergegenwärtigen, wenn wir die Schwierigkeit verstehen wollen, die der Lehre des Kopernikus entgegenstand. Man mußte in der Tat mit der ganzen bisherigen Auffassungsweise des Geschehens brechen. Der Bruch konnte jedoch nur dann vollzogen werden, wenn eine neue Lehre von der Schwere aufgestellt wurde. Die bloße Annahme, daß die Erde sich um die Sonne bewege, und die Einsicht in die, aus dieser Annahme sich ergebende große Vereinfachung der Lehre von der Planetenbewegung führte den Bruch noch nicht herbei.

Diese neue Lehre von der Schwere hat Kepler begründet und Galilei ausgebaut, so daß sie durch Newton die für die Folgezeit maßgebende Fassung in dem von ihm aufgestellten Gesetze der wechselweisen Anziehung massebegabter Körper erlangen konnte.

Kepler gewann durch seine, auf genaue Beobachtungen gestützte Untersuchung der Planetenbewegung die grundlegende Vorstellung[1]), daß,

1) Astronomia nova seu de motu stellae Martis; opera (Frisch) III, S. 151.

„jede körperliche Substanz als solche an jedem Orte, wo sie allein außerhalb des Wirkungskreises eines verwandten Körpers sich befindet, ruhen kann, und daß die Schwere in einer wechselweisen, zur Vereinigung oder Verbindung führenden materiellen Einwirkung verwandter Körper aufeinander besteht". Somit ist die Schwere nicht mehr ein dem Körper unmittelbar innewohnender Drang, von sich aus eine Bewegung nach einem bestimmten Ziele zu beginnen, sondern die Folge einer, durch einen anderen Körper irgendwie vermittelten, von außen kommenden Einwirkung, während der Körper für sich allein betrachtet überall, wo er gerade sich befindet, in Ruhe bleibt, wofern er nicht mit besonderen Lebenskräften beseelt ist. Eine solche Lebenskraft hat in der Auffassungsweise Keplers die Sonne, die darum von sich aus leuchtet und von sich aus in beständiger Umdrehung erhalten wird und von sich aus etwas Immaterielles (eine species immateriata) in kreisförmigem Wirbel aussendet. Die Planeten hingegen sind leblos; sie bleiben daher, wie Kepler meint, in Ruhe und bewegen sich erst dann, wenn sie durch den von der Sonne ausgehenden Wirbel erfaßt, in Drehung versetzt und in der Bahn um die Sonne fortgerissen werden.

Es trennt sich so das Belebte vom Unbelebten. Im Reiche des Belebten herrscht nach wie vor Vernunft und Wille, die einen Anfang des Geschehens herbeiführen. Im Reiche des Unbelebten hingegen waltet nur der Trieb nach träger Ruhe, der in der Masse seine Stütze findet.

Aber der Trieb nach Ruhe war doch nicht ausreichend, um zu einer Lehre von der Schwere zu gelangen, die auf das Eingreifen von Lebenskräften durchaus Verzicht leisten konnte. Es bedurfte noch der Erforschung der Fallgesetze, um zu erkennen, daß nicht in der Erhaltung der Ruhe, sondern in der Erhaltung der gleichförmigen geradlinigen Bewegung der Zustand sich äußere, der den unbelebten Körpern ursprünglich zukommt. Galilei war es, der durch seine Versuche über das Fallen der Körper zu der Einsicht kam[1]), „daß der Geschwindigkeitswert, den der Körper aufweist, in ihm selbst unzerstörbar enthalten ist, während äußere Ursachen der Beschleunigung oder Verzögerung hinzukommen, was man nur auf horizontalen Ebenen bemerkt, denn bei absteigenden nimmt man Beschleunigung wahr, bei aufsteigenden Verzögerung. Hieraus folgt, daß die Bewegung in der Horizontalen eine unaufhörliche sei; denn wenn sie sich gleich bleibt, wird sie nicht geschwächt oder aufgehoben, geschweige denn vermehrt". Nun konnte Newton in seinen

1) Unterredungen und mathematische Demonstrationen (Ostwalds Klassiker Nr. 24, S. 57).

„mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie" die Aufgabe lösen, um die sich Kepler vergebens bemüht hatte. Unter der Annahme, daß jeder Planet, soviel an ihm liegt, in dem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung beharrt, bedurfte er nur noch der Vorstellung von einer in dem Zusammenbestehen der Körper im Raume begründeten Ursache, „durch welche die Planeten beständig von der geradlinigen Bewegung abgezogen und in krummen Linien sich zu bewegen gezwungen werden". — So wurde durch Kepler und Galilei die mechanische Naturbetrachtung angebahnt, die in jedem unbelebten Körper an Stelle der Vernunft und des Willens den bloßen Trieb voraussetzt, in dem jeweils vorhandenen Zustande der Ruhe oder der Bewegung zu beharren. Um diesen Trieb in seinen verschiedenen Stärkegraden sich begreiflich zu machen, denkt man den Körper mit einer Masse begabt, die im Verein mit der Größe der jeweils vorhandenen Bewegung die Wucht des Körpers als Äußerung des Triebes bedingt.

* * *

Die neue Betrachtungsweise, die bei der Erforschung des Naturgeschehens zur Geltung kam, blieb jedoch für die Frage nach dem Wesen des Menschen und nach der Freiheit und Gebundenheit seines Handelns unfruchtbar, solange sie nur dazu führte, das Reich des Unbelebten und Unbewußten vom Reiche des Belebten und Bewußten zu trennen, oder das Belebte und Bewußte so aufzufassen, wie wenn es gleichfalls etwas Unbelebtes und Unbewußtes wäre.

Die Trennung hat Descartes mit vollendeter Schärfe und Bestimmtheit durchgeführt. Er suchte das Gebiet des mechanischen Geschehens, soweit als es ihm irgendwie möglich schien, auszudehnen: er wollte selbst in den Tieren nur vernunft- und willenlose Automaten anerkennen und auch den lebendigen Leib des Menschen faßte er als einen Mechanismus auf, der durch das, von der Wärme des Herzens in Umlauf gesetzte Blut und insbesondere durch die feinen Absonderungen des Blutes, die er Lebensgeister nannte, in Betrieb erhalten werde. Aber der Tatsache des Bewußtseins gegenüber machte er Halt. Das geistige Leben auf einen Bewegungsmechanismus zurückzuführen hielt er für unmöglich. Darum nahm er eine substanzielle Seele, die tätig und leidend sein kann, als Träger des geistigen Lebens an. Als Grund der Tätigkeit betrachtete er den Willen, der seinem Wesen nach frei ist[1]),

1) Über die Leidenschaften der Seele (Philosophische Bibliothek, herausg. von Kirchmann) I, 41.

„so frei, daß er niemals gezwungen werden kann". Durch ihr Wollen bewegt die Seele den Körper so, wie es der gewollten Absicht entspricht. Der Wille ist somit von der Vernunft geleitet. Und er bedarf dieser Leitung. Denn nur durch die Vermittlung der Vorstellungen kann der Wille sein Ziel erreichen. Beispielsweise können, wie Descartes sagt[1]), unsere Leidenschaften nicht unmittelbar durch die Wirksamkeit unseres Willens erweckt oder beseitigt werden; aber mittelbar kann es mit Hilfe der Vorstellungen geschehen. „So genügt zur Erregung des Mutes und zur Beseitigung der Furcht das bloße Wollen nicht, sondern man muß die Aufmerksamkeit auf die Gründe, die Gegenstände oder Beispiele richten, die zeigen, daß die Gefahr nicht groß ist, daß die Verteidigung ratsamer ist als die Flucht, daß man von dem Siege Ruhm und Freude haben werde, während die Flucht nur Ärger und Schande bringen werde". — Da jedoch die Leidenschaften in der Regel wie Descartes weiterhin bemerkt, mit einer Erregung des Herzens verbunden sind, die sich dem Blute und den Lebensgeistern mitteilen, so bleiben sie infolge der Einwirkung der Lebensgeister auf die Seele dem Bewußtsein ebenso gegenwärtig wie die wahrgenommenen Gegenstände, solange sie auf unsere Sinnesorgane einwirken. Und wie die Seele zwar durch eine bestimmte Richtung der Aufmerksamkeit es bewirken kann, daß sie ein Geräusch nicht hört oder einen leichten Schmerz nicht fühlt, aber einen starken Donner oder den Schmerz einer Brandwunde nicht unbeachtet zu lassen vermag, — so ist sie auch imstande, die schwachen aber nicht die heftigeren und stärkeren Leidenschaften zu überwinden. Der Wille vermag jedoch der Erregung des Blutes und der Lebensgeister seine Zustimmung zu versagen und den mit dieser Erregung verbundenen Trieb zu bestimmten Bewegungen des Körpers zurückzuhalten. „Treibt z.B. der Zorn zur Erhebung der Hand, um zu schlagen, so kann der Wille sie meist zurückhalten, und wenn die Furcht die Beine zur Flucht treibt, so kann der Wille sie anhalten, und dergleichen mehr."[2]) Der dem Körper innewohnende Trieb zur Bewegung kann somit durch den Willen wie das Roß durch den Reiter gezügelt und wohl auch zum Stillstand gebracht werden. Es kann jedoch auch gelegentlich das Roß mit dem Reiter durchgehen. Der Kampf zwischen Vernunft und Begierde oder zwischen dem guten und dem bösen Willen wird hier zu einem Kampf zwischen dem bewußten Willen der Seele und dem unbewußten Trieb des Körpers, bei dem der schließliche Sieg dem Willen

1) Über die Leidenschaften der Seele (Philosophische Bibliothek, herausg. von Kirchmann) I, 45.
2) A. a. O. I, 46.

zukommt, wenn ihm eine hinreichende Kenntnis des Guten und Bösen zur Verfügung steht. „Deshalb können," wie Descartes[1]) meint, „selbst Personen mit den schwächsten Seelen eine unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften gewinnen, wenn auf deren Erziehung und Leitung die nötige Sorgfalt verwendet wird."

Es bleibt indessen unklar, wie die Wechselwirkung zwischen Trieb und Wille und der Sieg des Willens über den Trieb zustande kommen soll. Denn die auf der Erkenntnis des Guten und Bösen beruhende Stärke des Willens kann doch offenbar zu der in der Masse und in der Bewegung hervortretenden Stärke des Triebs in keine denkbare Beziehung gesetzt werden. Wir dürfen darum in der Annahme eines Zusammenwirkens von freiem Willen und unfreiem Trieb nicht etwa eine Erklärung der Verwebung von Freiheit und Gebundenheit beim menschlichen Handeln erblicken. Ist nämlich ein Wille im Menschen vorhanden, so führt er einen freien Anfang des Geschehens herbei, der die Einwirkung eines im Körper des Menschen begründeten Triebes, was ein bedingtes Handeln zur Folge hätte, von vornherein ausschließt. Geht andererseits das Handeln des Menschen aus Trieben hervor, so ist es in seinem objektiven Verlaufe unfrei und bietet dem freien Willen keine Gelegenheit zum Eingreifen.

Die Unbegreiflichkeit der von Descartes gelehrten Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erkannte Spinoza. Er sagt[2]): „Da es kein Verhältnis des Wollens zur Bewegung gibt, so gibt es auch keine Vergleichung zwischen dem Vermögen und den Kräften des Geistes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des Körpers niemals durch die Kräfte des Geistes bestimmt werden." Für Spinoza besteht lediglich der in sich geschlossene Zusammenhang des mechanischen Geschehens in der Körperwelt, der an keiner Stelle durchbrochen wird. Ihm steht der entsprechende Zusammenhang der Ideen zur Seite, in denen das körperliche Geschehen denkend erfaßt wird. Dieser Zusammenhang der Ideen zeigt ebendieselbe Verkettung von Ursache und Wirkung wie die ihnen zugrunde liegenden Vorgänge in den Körpern, deren Wesen in der räumlichen Ausdehnung besteht. „Die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ist ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Arten ausgedrückt." Daher muß auch dem, die körperlichen Vorgänge beherrschenden unbewußten Trieb etwas in dem zugehörigen Zustande des Denkens entsprechen. Es ist dies nichts anderes

1) A. a. O. I, 50.
2) Ethik V, I, II (Reclam-Ausgabe S. 349, 67, 59, 138).

als das Bewußtsein des Triebs, auf dem das Dasein des Körpers beruht. Diesen im Bewußtsein hervortretenden Trieb nennt Spinoza Wille. Der Wille in der wahren Bedeutung des Wortes ist demnach gar nicht vorhanden; denn es gibt keinen Anfang des Geschehens: es kann „jedes einzelne Wollen nur dann existieren und nur dann zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer Ursache bestimmt wird, und diese wiederum von einer anderen, und so fort ins Unendliche. Die Freiheit, die der Mensch bei seinem Handeln zu haben glaubt, ist somit eine bloße Illusion. Die Menschen halten sich nämlich nur deshalb für frei, „da sie sich ihres Wollens und ihres Begehrens bewußt sind, während sie nicht im Traum an die Ursache denken, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, weil sie dieselben eben nicht kennen." Lediglich der Inbegriff der kausalen Verknüpfungen, aus denen die ganze Wirklichkeit besteht, kann im Sinne Spinozas als frei gelten. Dann ist jedoch die Freiheit nicht an das Dasein eines Willens, der einen Anfang des Geschehens herbeiführt, geknüpft. Es muß vielmehr dasjenige frei genannt werden, „was nur durch die Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt." Demnach existiert der Inbegriff der kausalen Verknüpfungen, der von Spinoza Gott genannt wird, „obgleich notwendig, doch frei, weil er nur aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert." Die Freiheit besteht alsdann nicht in dem „freien Entschluß," sondern in der „freien Notwendigkeit." Aber auch diese Freiheit kann den Menschen ebensowenig wie irgend einem anderen geschaffenen Dinge zukommen. Denn die geschaffenen Dinge werden sämtlich durch äußere Ursachen bestimmt. „Ein Stein z. B. empfängt von einer äußeren Ursache, die ihm einen Stoß gibt, eine gewisse Quantität Bewegung, vermöge welcher er, auch wenn der Stoß der äußeren Ursache aufhört, notwendig fortfahren wird sich zu bewegeu. Dieses Beharren des Steines in seiner Bewegung ist ein gezwungenes, kein notwendiges, weil es durch den Stoß der äußeren Ursache definiert werden muß. Was hier vom Stein, das gilt von jedwedem Einzelding, mag es noch so zusammengesetzt und zu vielerlei geeignet begriffen werden; weil nämlich jedes Ding notwendig von irgend einer äußeren Ursache bestimmt wird, zu existieren und auf gewisse und bestimmte Weise zu wirken." Man stelle sich nun vor, daß der Stein ein Bewußtsein von seinem Zustand erlange. „Sicherlich würde," so fährt Spinoza[1]) fort, „dieser Stein, da er sich nur seines Strebens bewußt und keineswegs indifferent ist, glauben, er wäre ganz frei und verharre in Bewegung aus keiner anderen Ur-

1) Spinozas Briefwechsel; Brief an Schaller (Reclam-Ausgabe S. 226).

sache, als weil er will. Und das eben ist die menschliche Freiheit, die alle zu besitzen behaupten, und doch darin allein besteht, daß die Menschen ihrer Begierden sich bewußt sind, aber die Ursachen, von denen sie dazu bestimmt werden, nicht kennen. So glaubt der Säugling, daß er die Milch frei begehrt, der zornige Knabe, daß er die Rache, und der Furchtsame, daß er die Flucht freiwillig will. Der Betrunkene glaubt, er rede aus freien Stücken, was er, wenn er nicht betrunken geworden, verschwiegen haben möchte. Der Fiebernde, der Schwätzer und die meisten dieses Schlags glauben aus freier Entschließung zu handeln, nicht von blindem Trieb bewogen. Und weil dieses Vorurteil allen Menschen angeboren ist, werden sie nicht so leicht davon befreit. Denn obgleich die Erfahrung genug und übergenug lehrt, daß die Menschen nichts weniger vermögen, als ihre Begierde zügeln, und daß sie häufig, wenn sie von entgegengesetzten Affekten bestürmt werden, das Bessere sehen und dem Schlechteren folgen, halten sie sich doch für frei, darum, weil sie manche Dinge weniger heftig begehren und eine solche Begierde leichter als andere durch die Erinnerung an etwas anderes, dessen man häufig eingedenk ist, gedämpft wird."

Wir können von diesen Äußerungen, die den Menschen zu einem nicht nur willenlosen, sondern im Grunde genommen sogar leblosen Gliede des Weltganzen machen, nicht überrascht sein, da ja hier das geistige Leben einzig und allein im bewußten Erfassen körperlicher Vorgänge besteht, für die nichts weiter als die Zustände der Ruhe oder Bewegung und der größeren oder kleineren Geschwindigkeit bei der Bewegung in Betracht kommen. Wir werden es aber für ebenso unbegreiflich halten müssen, wenn Spinoza den Reichtum des geistigen Lebens, der ins Unbegrenzte wächst, den mechanischen Bewegungen des Körpers zuordnet, die keiner entsprechenden Bereicherung und Entwicklung fähig sind, wie wenn Descartes eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele annimmt. Spinoza sagt zwar[1]): „Je befähigter ein Körper ist, vieles zugleich zu tun oder zu leiden, desto befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen;" und „je mehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen, und je weniger andere Körper dabei mitwirken, desto befähigter ist sein Geist zu gründlicher Erkenntnis." Wir müssen aber bekennen, daß wir nicht zu begreifen vermögen, was das Erkennen mit der Bewegung oder der Ruhe massebegabter Teile des menschlichen Körpers zu tun haben soll. Wir werden gewiß zustimmen, wenn Spinoza seinen Gegnern bemerkt, daß sie nicht

1) Ethik II, III (Reclam-Ausgabe S. 94, 157).

wissen, „was der Körper vermag und was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst die Erfahrung machen, daß vieles nach den bloßen Gesetzen der Natur geschieht, wovon sie nicht geglaubt hatten, daß es ohne die Leitung des Geistes geschehen könne; so z. B. was die Nachtwandler im Schlafe tun, und worüber sie selbst im wachen Zustand verwundert sind." Er weist auch gewiß mit Recht auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers hin, „der an Künstlichkeit alles weit übertrifft, was von menschlicher Kunst gebaut worden ist." Wir werden uns indessen nicht mit der Annahme eines überaus kunstvollen Mechanismus zufrieden geben, sondern erwarten, daß in der „Werkstätte des Körpers" (die wir in der Tat, wie Spinoza bemerkt, noch nicht genau genug kennen gelernt haben) nicht bloß mechanische Verrichtungen ausgeführt werden, die das Kennzeichen des Geschehens in der unbelebten Natur bilden, sondern auch Lebensprozesse sich abspielen, die für die Erscheinungen des Bewußtseins als Unterlage dienen können. Dann erst können wir hoffen mit dem Verständnis für die Gebundenheit auch zugleich die Einsicht in den Grund für den unausrottbaren Glauben an die Freiheit des menschlichen Handelns zu gewinnen.

Daß Spinoza zu dieser Einsicht nicht kommen konnte, sondern den Glauben an die Freiheit für einen Irrtum hielt, den der Mensch bei fortschreitender Erkenntnis überwinden muß, liegt nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, an der Zuordnung der Erscheinungen des geistigen Lebens zu den Vorgängen im menschlichen Körper. Denn das Zusammenbestehen des körperlichen und geistigen Lebens ist eine Tatsache, die niemand in Abrede stellen kann. Das Unzureichende hat vielmehr darin seinen Grund, daß die mechanische Naturbetrachtung, die in jener Zeit zur Geltung gekommen war, das Denken vollständig beherrschte. Man hielt daher ein andersartiges Geschehen für undenkbar. Und dies führte dazu, die nur für das unbelebte Naturgeschehen zutreffende Betrachtungsweise auch bei der Untersuchung der Vorgänge in der belebten Natur und selbst bei der Erforschung der Erscheinungen des geistigen Lebens festzuhalten.

Eine solche Übertragung haben auch diejenigen Forscher vollzogen, die sich die Aufgabe stellten, das im Bewußtsein hervortretende geistige Leben in seiner Selbständigkeit ohne Bezugnahme auf einen zugrundeliegenden körperlichen Mechanismus zu untersuchen. Es sind dies die englischen Erfahrungsphilosophen. Sie setzten elementare Bewußtseinszustände voraus, um daraus die tatsächlich im Bewußtsein vorliegenden Erlebnisse in ähnlicher Weise abzuleiten, wie die Naturforscher die der

Beobachtung sich darbietenden Veränderungen in der Körperwelt aus den Zustandsänderungen kleinster Körperteile, die der Wahrnehmung sich entziehen, zu erklären versuchten. Und ebenso wie die Körper und ihre Elemente der mechanischen Betrachtungsweise zufolge mit ursprünglichen Zuständen der Ruhe oder der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung behaftet gedacht wurden, die niemals von sich aus, ohne einen von außen kommenden Zwang, sich ändern, so wurden auch für die Elemente des Bewußtseins und für die aus ihnen hervorgehenden zusammengesetzten Bewußtseinsinhalte Zustände vorausgesetzt, die nicht von selbst, sondern nur infolge der, aus ihrem Zusammenbestehen sich ergebenden gegenseitigen Einwirkungen sich ändern. Der Mechanik des Naturgeschehens trat so die Mechanik des geistigen Lebens zur Seite, die zwar je nach der Besonderheit der zugrundegelegten Elemente und ihrer Wirkungsweisen verschiedenartige Formen annehmen konnte, aber in jeder Form denselben Erfolg wie die Lehre Spinozas bezüglich der Frage nach der Beschaffenheit des menschlichen Handelns haben mußte. Denn der Mechanismus des geistigen Lebens vermag den Willen nur als einen im Bewußtsein hervortretenden, in bestimmter Weise verursachten und in bestimmten Wirkungen sich äußernden Trieb anzuerkennen, so daß weder von einer Freiheit des Handelns noch von einem irgendwie begründeten Glauben an eine solche Freiheit die Rede sein kann.

Zur Betätigung dienen uns die Ausführungen David Humes, in dem diese Auffassung des geistigen Lebens ihren scharfsinnigsten Vertreter gefunden hat.

Hume[1]) findet ebendieselbe Beständigkeit und Regelmäßigkeit des Geschehens im menschlichen Leben wie im Naturgeschehen. „Wir mögen die Menschen nach dem Unterschiede ihres Geschlechtes, ihres Alters, ihrer Regierungsverfassung, ihres Standes oder ihrer Erziehungsart in Erwägung ziehen: wir entdecken allenthalben dieselbe Einförmigkeit und regelmäßige Wiederkehr der natürlichen Prinzipien. Gleiche Ursachen bringen stets gleiche Wirkungen hervor; gerade so wie bei der wechselseitigen Tätigkeit der Elemente und Kräfte der Natur." Wie die Früchte verschiedener Bäume einen verschiedenen aber bestimmten Geschmack haben, so sind auch die Gefühle, Handlungen und Affekte beim Manne und bei der Frau in bestimmter Weise verschieden; beim Manne sind die Merkmale Kraft und Reife, bei der Frau Zartheit und Weichheit. Und wie die Beschaffenheit des Körpers mit dem Alter sich ändert, so

1) David Humes Traktat über die menschliche Natur. Zweites Buch: Über Freiheit und Notwendigkeit.

findet auch ein entsprechender Wechsel in der geistigen Verfassung statt: ein vierjähriges Kind kann ebensowenig eine Last von dreihundert Pfund heben, wie es auch nicht zu philosophischen Überlegungen und zu folgerichtigem, klug ausgedachtem Handeln befähigt ist. „Haut, Poren, Muskeln und Nerven sind bei einem Tagelöhner und einem vornehmen Manne ebenso verschieden, wie ihre Gefühle, Handlungen und Manieren. Die verschiedene gesellschaftliche Stufe beeinflußt den ganzen Menschen, innerlich wie äußerlich. Und diese verschiedenen gesellschaftlichen Stufen ergeben sich mit Notwendigkeit und Einförmigkeit aus den notwendigen und einförmigen Grundgesetzen der menschlichen Natur. Die Menschen können nur im geselligen Zustande leben und bedürfen dabei der Regierung. Die Regierung setzt den Unterschied des Eigentums fest und schafft verschiedene Klassen von Menschen. So entsteht das ganze Getriebe des menschlichen Lebens mit Gewerbefleiß, Handel, Fabriken, Krieg und Bündnissen und Verträgen, Land- und Seereisen, Städten, Flotten, Häfen und all den sonstigen Dingen und Handlungen, die bei aller Verschiedenheit eine so auffallende Gleichförmigkeit zeigen."

Man kann allerdings, wie Hume weiterhin bemerkt, die Gleichförmigkeit leugnen und auf die Unbeständigkeit und Unberechenbarkeit des Menschen hinweisen, der von einem Extrem ins andere schwankt. „Denn was ist unberechenbarer als die menschlichen Handlungen, was unbeständiger als die Begierde des Menschen? Und welches Wesen entfernt sich mehr, ich will nicht sagen, bloß von dem richtigen Wege der Vernunft, sondern von seinem eigenen Charakter und seinen Anlagen? Eine Stunde, ein Augenblick genügt, ihn von einem Extrem in das andere zu bringen und das umzustürzen, was zu bauen die größte Mühe und Arbeit kostete." Aber hierauf antwortet Hume, „daß man bei der Beurteilung der menschlichen Handlungen nach denselben Grundsätzen verfahren müsse, wie wenn man über die Dinge der Außenwelt philosophiert." Die Beobachtung der beständigen und unveränderlichen Verknüpfung gewisser Erscheinungen veranlaßt die Einbildungskraft, immer wieder von der einen Erscheinung zur anderen überzugehen und die eine für die Ursache der anderen zu halten. Werden nun Fälle beobachtet, in denen die erwartete Verknüpfung der Erscheinungen nicht eintritt, so bleiben wir trotzdem von dem Vorhandensein einer notwendigen Verknüpfung überzeugt. Wir nehmen an, „daß der Widerspruch von der Einwirkung entgegengesetzter und geheimer Ursachen herrühre" und schließen, daß der Grund für das scheinbar zufällige oder ursachlose Geschehen „nur in unserem Verstande und in unserer beschränkten Erkenntnis liege und nicht in den Dingen selbst, die in jedem Falle gleich notwendig bleiben, obgleich

sie, so wie sie uns vorkommen, nicht immer gleich beständig oder gewiß zu sein scheinen". Dies gilt auch bezüglich der Erscheinungen des geistigen Lebens: „keine Verknüpfung kann beständiger und gewisser sein als die Verbindung gewisser Handlungen mit gewissen Triebfedern und Charakteranlagen; und wenn in anderen Fällen die Verbindung ungewiß ist, so bedeutet dies nichts mehr als was auch in den Wirkungen der Materie geschieht. Und wir können aus der einen Unregelmäßigkeit keinen Schluß ziehen, der nicht auch ebenso von den anderen gelten müßte."

Wir schließen denn auch in der Tat aus dem Temperament und aus den Lebensverhältnissen eines Menschen auf seine Handlungsweise. Solche Schlüsse beherrschen das öffentliche Leben. Sie bestimmen das Verhalten unseren Nebenmenschen gegenüber. Sie bilden die Voraussetzung für den Bestand der Regierung, des Handels und aller gesellschaftlichen Verhältnisse. „Ein Fürst, der seinen Untertanen eine Abgabe auflegt, erwartet Gehorsam von ihnen. Ein General, der seine Armee befehligt, rechnet auf einen gewissen Grad von Mut bei ihr. Ein Kaufmann sieht bei seinem Faktor oder Prokuristen auf Treue und Geschicklichkeit. Ein Hausherr, der ein Mittagsmahl bestellt, hat nicht den mindesten Zweifel, daß die Diener seinen Befehl ausführen werden."

Die Handlungen des Menschen sind demnach ebenso bedingt und notwendig wie das Naturgeschehen. Hier wie dort liegt eine auf Erfahrung und Beobachtung beruhende Verknüpfung von Ursache und Wirkung vor, wobei die Verknüpfung ebenso in dem einen wie in dem anderen Falle durch die Betätigung unseres Denkens veranlaßt wird. Naturereignisse und menschliche Handlungen bilden eine einzige zusammenhängende Kette, und wir bemerken keinen Unterschied, wenn wir von einem Glied zum andern übergehen. „Ein Gefangener, der weder Geld noch Freunde hat, schließt die Unmöglichkeit seiner Flucht ebensowohl aus dem Starrsinn seines Kerkermeisters wie aus den Mauern und Riegeln, die ihn einschließen. Und bei allen seinen Versuchen, sich in Freiheit zu setzen, entschließt er sich weit eher die Steine und das Eisen der Mauern und Riegel als die unbeugsame Natur des Kerkermeisters zu bearbeiten. Wird dieser Gefangene zum Schaffot geführt, so findet er einen ebenso sicheren Grund seines Todes in der Standhaftigkeit und Treue seiner Wächter wie in den Wirkungen des Beiles oder des Rades."

Diesen Ausführungen zufolge scheint überhaupt kein Unterschied zwischen dem, was wir selbst tun, und dem, was in der Außenwelt geschieht, zu bestehen. Auch unsere Handlungen müssen durchaus wie ein Naturgeschehen aufgefaßt werden. Sie dürfen daher nicht einem nach Zielen strebenden, freien Willen zur Last gelegt werden, es sei denn, daß ein

solcher Wille auch das Naturgeschehen beherrsche. Dies ist indessen nach den Grundsätzen der modernen Naturbetrachtung nicht der Fall. Und zu diesen Grundsätzen bekennt sich Hume. Er sagt: „Man räumt allgemein ein, daß die Wirkungen der Körper der Außenwelt notwendig sind, und daß in der Mitteilung ihrer Bewegung, wie ihrer Attraktion und wechselweisen Kohäsion sich nicht die geringsten Spuren von Indifferenz oder Freiheit finden. Jedes Ding ist durch ein absolutes Schicksal zu einem gewissen Grade und einer gewissen Richtung seiner Bewegung bestimmt und kann ebensowenig von der bestimmten Linie, in der es sich bewegt, abweichen, als es sich in einen Engel oder Geist oder sonst eine höhere Substanz verwandeln kann."

Was hier als Schicksal bezeichnet wird, ist aber nichts anderes als der Trieb im vorhandenen Zustand zu beharren, den die moderne Naturbetrachtung den Körpern der Außenwelt zuweist. Dieser Trieb bedingt die Verkettung von Ursache und Wirkung, die alles Geschehen und somit im Sinne Humes auch den Vollzug unseres Handelns bestimmt.

Der Trieb, der in der Körperwelt unbewußt waltet, tritt jedoch im Bewußtsein des Menschen zu Tage. Er veranlaßt „den inneren Eindruck, den wir fühlen und dessen wir uns bewußt werden, wenn wir wissentlich eine neue Bewegung des Körpers oder einen neuen Eindruck des Geistes ins Dasein rufen". Und dies ist es, was Hume als Wille bezeichnet.

Daß dem, im Bewußtsein erlebten Trieb, der nun Wille genannt wird, keine Freiheit zukommt, ist allerdings selbstverständlich. Und da mit der Mechanisierung des geistigen Lebens der Wille in der wahren Bedeutung des Wortes gar nicht verträglich ist, so kann es sich nur darum handeln, die Lehre von der Freiheit als einen Irrtum zu erweisen. Es wird uns zwar trotz aller Einsicht in die Beweggründe unseres Handelns — wie Hume selbst sagt — „schwer, uns zu überreden, daß uns die Notwendigkeit regiert habe, und daß es uns ganz unmöglich gewesen sei anders zu handeln; der Begriff der Notwendigkeit scheint eine Art von Zwang, etwas Gewaltsames und Aufdringliches in sich zu schließen, wovon wir doch offenbar nichts gewahr werden". Hume meint jedoch, daß unser Widerstreben, das menschliche Handeln als notwendig anzuerkennen, aus dem Gefühle der Unabhängigkeit von äußeren Ursachen hervorgehe, und eine Verwechselung dieser Art von Freiheit, die wir tatsächlich haben, und der Freiheit des ursachlosen Handelns vorliege. Wollten wir aber die Freiheit des ursachlosen Handelns als eine von uns unmittelbar erlebte Tatsache hinstellen, so könnten wir uns — wie Hume weiterhin bemerkt — der Überzeugung nicht verschließen, daß wir uns nur einbilden, unser Wille, den wir als Bedingung unseres

Handelns in uns erleben, sei nicht auch seinerseits bedingt. Wir überreden uns bloß nachträglich, daß der Wille auch hätte anders handeln können, weil wir gar vielerlei wollen können. „Wir mögen uns immer einbilden eine Freiheit in uns zu fühlen; ein Zuschauer wird dennoch unsere Handlungen gewöhnlich aus unseren Beweggründen und unserem Charakter ableiten können; und gesetzt er könnte es nicht, so wird er doch im allgemeinen schließen müssen, daß er es werde tun können, wenn er nur vollkommen mit jedem Umstande unserer Lage und Gemütsbeschaffenheit und mit den geheimsten Quellen unserer geistigen Verfassung und seelischen Stimmung bekannt wäre."

Trotz dieser Unfreiheit hält jedoch Hume daran fest, daß der Mensch für sein Tun und Lassen verantwortlich ist. Die Handlungen als solche können zwar nicht als verdienstvoll oder strafbar gelten. „Handlungen sind vermöge ihrer Natur vorübergehend und verschwindend; und wenn sie nicht von irgend einer Ursache, die im Charakter oder in den persönlichen Eigenschaften des Menschen liegt, herrühren, so gehören sie ihm gar nicht zu; sie bleiben nicht an ihm haften und können weder zu seiner Ehre noch zu seiner Schande gereichen. Die Handlung selbst kann tadelnswert sein, sie kann allen Gesetzen der Moral und Religion widersprechen: aber die Person ist nicht für sie verantwortlich; und da sie von keinem Ding in ihr herrührt, das beharrlich und dauernd wäre, und nichts von dieser Art hinter sich zurückläßt, so ist es unmöglich, daß er um ihretwillen der Gegenstand der Strafe oder Rache werden kann." — Es liegt jedoch gerade an dem Zusammenhang der Handlungen mit der Persönlichkeit des Menschen, daß trotz aller naturgesetzlichen Notwendigkeit eine Zurechnung von Verdienst und Strafe stattfindet. Ja, diese Notwendigkeit ermöglicht überhaupt erst die Zurechnung. Darum findet Hume die Menschen gedankenlos, die immer wieder behaupten, das Zugeständnis der Notwendigkeit verhindere jegliche Bewertung des menschlichen Handelns, die aber trotzdem bei ihrem Urteil über den Wert oder Unwert einer bestimmten Handlung einen notwendigen Zusammenhang zwischen der Persönlichkeit des Menschen und seinem Handeln voraussetzen. Er sagt: „Niemand tadelt die Menschen wegen solcher bösen Handlungen, die sie unwissend oder zufälligerweise begehen, so schlimm auch ihre Folgen sein mögen. Warum? Doch nur, weil die Ursachen dieser Handlungen vorübergehend sind und mit den Handlungen zugleich aufhören. Die Menschen werden weniger getadelt wegen solcher Handlungen, die sie aus Übereilung und Unbedachtsamkeit begehen, als wegen solcher, die aus Nachdenken und Überlegung hervorgehen. Weshalb? Doch nur, weil die Voreiligkeit zwar eine dauernde

Eigenschaft der geistigen Verfassung ist, aber nur dann und wann wirkt und nicht den ganzen Charakter ausmacht. Ferner sühnt Reue jedes Verbrechen, besonders wenn sie von augenfälliger Besserung des Lebens und des Betragens begleitet wird. Wie kann man dies anders erklären als durch die Annahme, daß Handlungen den Menschen nur insofern schänden, als sie Beweise der schändlichen Leidenschaft oder Grundsätze seines Geistes sind."

Wir werden uns aber vergeblich bemühen, eine klare Vorstellung von dem zu gewinnen, was wir unter Persönlichkeit oder Charakter des Menschen und seinem Einfluß auf den Vollzug der Handlungen zu verstehen haben. Es bleibt uns dies ebenso unverständlich, wie die Zuordnung des geistigen Lebens zu dem Bewegungsmechanismus des Körpers bei Spinoza und die Wechselwirkung zwischen dem vernunftbegabten Willen der Seele und der Bewegungen des massebegabten Körpers bei Descartes.

Wir verfügen ja den Anschauungen Humes[1]) zufolge über nichts weiter, als über den Ablauf der Wahrnehmungen, aus denen unser Ich und somit auch das, was wir Persönlichkeit und Charakter nennen, besteht. „Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Wahrnehmungen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen," wobei überdies zu beachten ist, daß die Wahrnehmungen in ihrer Aufeinanderfolge allein das sind, „was den Geist ausmacht, während wir ganz und gar nichts von einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Szenen abspielen, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre." Und so bleibt allerdings nur die kausale Verknüpfung der wechselvollen geistigen Verfassung mit unserem Handeln, in der sich uns auch das Naturgeschehen darbietet.

In Wahrheit unterscheiden wir aber das, was wir selbst tun, von dem was in der Außenwelt geschieht auch bezüglich der Gesetzlichkeit, in der es sich uns darbietet. Denn wir werden unseres Handelns in anderer Weise bewußt als des Naturgeschehens. Demnach muß im Bewußtsein, das wir von unserem Handeln gewinnen, der Grund dafür gesucht werden, daß wir uns als Persönlichkeit auffassen und unseren Charakter oder uns selbst als verantwortlich für unser Tun und Lassen betrachten und daß wir trotz aller Einsicht in unsere Bedingtheit und Abhängigkeit doch immer wieder geneigt sind, den Willen, der seinem

[1]) A. a. O. erstes Buch; von der persönlichen Identität.

Wesen nach frei ist und einen neuen Anfang des Geschehens herbeiführt, als die Veranlassung unseres Handelns vorauszusetzen.

Hume sucht jedoch gar nicht nach jenem Grunde, da er sein ganzes Bemühen auf den Nachweis der Gleichartigkeit des Naturgeschehens und des menschlichen Handelns richtet. Dann hätte er aber auch darauf verzichten müssen, den Zustand, in dem der Mensch beim Vollzug einer Handlung sich befindet, als Wille zu bezeichnen und die Willenshandlung als Ausfluß der menschlichen Persönlichkeit dem Naturgeschehen gegenüberzustellen. Denn mit der Annahme eines bloßen Mechanismus ist das lebendige Wollen und das persönliche Dasein unverträglich.

Wir müssen aber doch offenbar ebensowohl die Wahrnehmungen, die den Inhalt unseres Bewußtseins bilden, wie auch unsere Handlungen, durch die wir mit der uns umgebenden Außenwelt in Zusammenhang treten, als Äußerungen unseres Lebens zu begreifen suchen. Und dies ist unmöglich, wenn wir das mechanische Naturgeschehen, das uns nur das Verständnis für die unbelebte Natur erschließt, als die allein mögliche Form alles Geschehens ansehen und demgemäß der Mechanik des Naturgeschehens die Mechanik unseres Vorstellens und Handelns zur Seite stellen. Besteht nämlich unser ganzes Dasein bloß in dem naturgesetzlichen, schlechthin notwendigen Ablauf von Vorstellungen und Handlungen, so verfügen wir offenbar über gar nichts, was wir als Persönlichkeit oder Charakter bezeichnen und als Grund der Verantwortlichkeit für unser Tun und Lassen ansehen könnten. Und wie wir vollends zu dem Wahne kommen können, einen vernunftbegabten Willen für die Ursache unseres Handelns zu halten, bleibt ganz und gar unfaßbar. Es hat ja das Bewußtsein, das wir von den sich vollziehenden, triebhaften Veränderungen unseres Daseins gewinnen und das Hume ebenso wie Spinoza als Wille bezeichnet, mit dem von der Vernunft geleiteten, nach Zielen strebenden, jedweden Mechanismus ausschließenden Willen im wahren Sinne des Wortes gar nichts zu tun. Es ist auch durchaus unverständlich, daß wir unsere Freiheit in der Unabhängigkeit von äußeren Ursachen suchen sollen, wenn doch die Ursachen, die unser Vorstellen und Handeln von innen heraus zu bestimmen, von gleicher Art sind wie die von außen wirkenden. Es hilft uns der Hinweis auf unsere Persönlichkeit und unseren Charakter ebensowenig wie der Hinweis auf die überaus kunstvolle Beschaffenheit des Leibes als des Trägers unseres geistigen Daseins, wenn in dem einen wie in dem anderen Falle, bei Hume ebenso wie bei Spinoza, ein lebloser Mechanismus den Schein eines lebendigen Daseins erwecken soll.

Soll ein Verständnis für den Menschen, für sein Wollen und Handeln und für die hierbei sich kundgebende Verwebung von Freiheit und Gebundenheit möglich sein, so müssen wir es daher unbedingt vermeiden, die Kausalität des mechanischen Naturgeschehens auf die Erscheinungen des Lebens und des Bewußtseins zu übertragen. Denn erst dann, wenn wir der Eigenart des Lebens und des Bewußtseins Rechnung tragen, können wir hoffen die Einsicht in das Wirken unbewußter Triebe für die Erkenntnis der Betätigung des vernunftbegabten Willens nutzbar zu machen und so zu einer der modernen Stufe des Erkennens entsprechenden Auffassung vom Wesen des Menschen zu gelangen.

Die Einsicht in das unbewußte Geschehen der unbelebten Natur muß aber auch in der Tat für die Erkenntnis des Lebens und des Bewußtseins nutzbar gemacht werden. Es genügt nicht die Besonderheit des Lebens und des Bewußtseins zu betonen und eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Unbelebten und Unbewußten einerseits und dem Belebten und Bewußten andererseits festzustellen.

Schon Descartes hat die Besonderheit des im menschlichen Bewußtsein zutage tretenden Lebens anerkannt, indem er die unteilbare Einheit der Seele dem unbegrenzt teilbaren Körper gegenüberstellte. Er glaubte aber eine Wechselwirkung zwischen den Bewegungszuständen des Körpers und den Willensbetätigungen der Seele annehmen zu müssen. Diese unbegreifliche Wechselwirkung hat zwar Spinoza beseitigt. Der von ihm vorausgesetzte Parallelismus zwischen den Äußerungen des geistigen Lebens und den Bewegungen des zugehörigen Körpers ist jedoch nicht minder unbegreiflich, da er dem körperlichen Bewegungsmechanismus einen in gleicher Weise zusammengesetzten Denk- und Willensmechanismus zuordnet. Leibniz hingegen sucht sowohl die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele als auch die Mechanisierung des geistigen Lebens zu vermeiden. Er setzt darum Anfänge des Lebens in besonderen immateriellen und unteilbaren Seelen oder seelenartigen Substanzen voraus, die er Monaden nennt. Diese Monaden haben nur innere Eigenschaften und Zustände, die in nichts anderem bestehen als in Vorstellungen und in dem Streben, von einer Vorstellung zu einer anderen überzugehen. In jedem lebenden Wesen ist eine solche Monade der Mittelpunkt und der Grund der Einheit, während eine unbegrenzte Anzahl anderer Monaden den zugehörigen Körper bildet. Es entsprechen nun den Zuständen dieses Körpers die Vorstellungen, welche die zentrale Monade von den äußeren Dingen hat. Und da die Körper insgesamt aufeinander wirken, so ist jede Monade auf ihre Weise in der Abfolge ihrer inneren Zustände ein Spiegel des ganzen Weltalls. Es

besteht demnach eine vollkommene, im voraus bestimmte oder prästabilierte Harmonie zwischen den Wahrnehmungen der Monade und den Bewegungen der Körper. Denn die Vorstellungen der Monade entstehen auseinander nach den ihren Verlauf beherrschenden Gesetzen des Strebens ganz ebenso wie die Veränderungen der Körper und der äußeren Erscheinungen auseinander durch die Gesetze der Bewegung hervorgehen. „Die Seelen", sagt Leibniz[1]), „folgen ihren Gesetzen, die in einer bestimmten Entwicklung der auf die Unterscheidung von gut und böse gerichteten Vorstellungen bestehen; und die Körper folgen gleichfalls ihren Gesetzen, nach denen die Bewegung sich regelt. Und doch begegnen und entsprechen sich die beiden völlig verschiedenen Daseinsweisen wie zwei nebeneinanderstehende, vollkommen regulierte, wenn auch vielleicht ganz verschieden konstruierte Uhren." Auf Grund dieser prästabilierten Harmonie bleibt der Grundsatz der Naturerklärung in Geltung, daß jede Änderung in der Bewegung eines Körpers von einem anderen bewegten Körper herrühre. Das Wirken der bewegenden Ursachen in der körperlichen Welt hindert aber keineswegs das Bestehen der zielstrebenden Ursachen in der, von der Monade vorgestellten Welt. Es sind so zwei Reiche vorhanden: „Das Reich der wirksamen Ursachen und das Reich der Zweckursachen, von denen jedes einzelne genügt, um alles begründet erscheinen zu lassen, wie wenn das anders nicht vorhanden wäre." Erst in ihrem Ursprung vereinigen sie sich; denn die Macht, welche die wirksamen Ursachen hervorbringt, entspringt der nämlichen Quelle wie die Weisheit, welche die Zweckursachen regelt.

Hiernach scheint allerdings eine und dieselbe Handlung zwei verschiedenen Betrachtungsweisen zugänglich zu sein, da sie ebensowohl in den Vorstellungen der Monade als eine auf Ziele gerichtete Willenshandlung wie auch innerhalb der Körperwelt als ein durch blind wirkende Triebe verursachtes Geschehen sich darbietet. Indem sie in der Körperwelt Veränderungen hervorbringt, muß sie nämlich in den Mechanismus des Naturgeschehens eingegliedert und als schlechthin notwendig angesehen werden. Sie hat aber andererseits als frei zu gelten, sofern sie dem Vorstellungsleben der Monade angehört und da ohne jede von außen kommende Einwirkung und doch auf Grund der prästabilierten Harmonie im Zusammenhang mit den Änderungen der Körperwelt aus den inneren Zuständen als eine Äußerung des Willens hervorgeht. „Zur Natur des Willens gehört", wie Leibniz in seiner Theodizee sagt[2]),

1) Considérations sur les principes de vie.
2) Essais de Théodicée; causa dei, 20; II, § 365; I § 45, 22.

„die Freiheit, die darin besteht, daß die Willenshandlung spontan und mit Überlegung erfolgt, so daß sie die Notwendigkeit ausschließt, welche die Überlegung aufhebt." Die Willenshandlungen sind zwar, wie Leibniz vorher bemerkt hat, „auf zwei Arten bestimmt, durch das Vorherwissen oder Vorhersehen Gottes und auch durch die, in den Neigungen der Seele bestehende Beschaffenheit der besonderen unmittelbaren Ursache." Aber dies hebt die Freiheit nicht auf. Denn der Zusammenhang zwischen der göttlichen Vorsehung und den Willensäußerungen des Menschen ist gleichfalls durch eine prästabilierte Harmonie geregelt, die das selbständige Verhalten des Menschen nicht hindert. Und wenn auch jeder einzelne Willensentschluß aus Gründen und Meinungen entspringt, und stets ein überwiegender Grund den Willen zu seiner Wahl bestimmt, so bleibt die Freiheit doch erhalten, da „dieser Grund nur antreibt ohne zu zwingen." „Eben deshalb ist ja die Wahl frei und von der Notwendigkeit unabhängig, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet und weil der Wille nur durch die überwiegende Güte des Gegenstandes bestimmt wird."

Die von Leibniz geforderte prästabilierte Harmonie zwischen dem mechanischen Naturgeschehen und dem geistigen Leben des Menschen ist indessen ebenso undenkbar wie die von Descartes angenommene Wechselwirkung zwischen Leib und Seele und der von Spinoza vorausgesetzte Parallelismus der Zustandsänderungen im Bewußtsein und im Bewegungsmechanismus des zugehörigen Körpers. Ist nämlich die Welt in ihrem objektiven Dasein bloß ein System mechanischer Bewegungen, so kann auch die Monade, da sie ein Spiegel des gesamten Weltgeschehens ist, nur einen mechanischen Ablauf von Vorstellungen erleben. Sie ist alsdann wie bei Hume ein Bündel von Vorstellungen, deren Aufeinanderfolge durch die im Bewußtsein hervortretenden, in mechanischer Bedingtheit blind wirkenden Triebe der Natur, aber keineswegs durch den, von vernünftiger Überlegung geleiteten Willen des Geistes geregelt wird. Damit stimmt überein, daß Leibniz selbst den schließlich zum Handeln führenden Willen aus dem Streite aller vorangegangenen Willensimpulse, sowohl derjenigen, die dem Guten zustreben, als auch derjenigen die das Übel zurückweisen, wie eine mechanische Wirkung entspringen läßt. „Der Gesamtwille geht also", so sagt er bei der Erklärung des Wesens des Willens, „aus dem Zusammentreffen aller jener besonderen Willen hervor, wie in der Mechanik die Gesamtbewegung aus all den Richtungen der treibenden Kräfte hervorgeht, die in einem und demselben beweglichen Körper zusammentreffen, und jeder von diesen Richtungen gleichmäßig geneigt, soweit dies zu gleicher Zeit möglich ist." —

Gesteht man hingegen der Monade ein für sich bestehendes Dasein zu, ohne dasselbe von vornherein auf eine Abspiegelung des mechanischen Naturgeschehens einzuschränken, so kann man ihr zwar die Fähigkeit zu einem von der Vernunft geleiteten, aus freier Willenstätigkeit hervorgehenden Handeln zuerkennen. Es muß dann aber erst noch klargelegt werden, wie die Monade auf grund ihrer ursprünglichen Beschaffenheit zu der Entwicklung ihres ganzen geistigen Lebens gelangt. Denn sie ist bei dieser Entwicklung durchaus auf sich selbst angewiesen, da sie keine von außen kommende Einwirkung erleidet. Sie kann daher von dem Dasein anderer Monaden und insbesondere derjenigen Monaden, die den ihr zugehörigen Körper bilden sollen, keinen Nutzen ziehen. Sie muß vielmehr den Keim von Anfang an schon in sich tragen, durch dessen selbsttätige Entfaltung die Vorstellung der Wirklichkeit sich bildet und die Auffassung des unbelebten und unbewußten Geschehens ebensowohl wie der Äußerungen des Lebens und des Bewußtseins entsteht.

Über die Entfaltung dieses Keims zu einer Welt- und Lebensauffassung, die das Belebte und Bewußte zugleich mit dem Unbelebten und Unbewußten umspannt und so auch das menschliche Handeln in seiner Gebundenheit und Freiheit begreiflich macht, gibt uns aber Leibniz keinen Aufschluß. Wir können daher in der Anerkennung der Freiheit und in der Zurückweisung der Gebundenheit des menschlichen Handelns, die wir bei ihm finden, nur ein Zugeständnis an die herkömmliche, im öffentlichen Leben vertretene Auffassungsweise erblicken, das sich mit seiner sonstigen Hinneigung zu einer, dem naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit zusagenden mechanischen Betrachtungsweise nicht verträgt.

Zu einem wirklichen Erforschen der Eigenart des geistigen Lebens gelangt erst Kant. Er sucht diese Eigenart darin, daß wir als vernunftbegabte Wesen befähigt sind, Erkenntnisse zu erwerben und Willenshandlungen zu vollziehen. Und er stellt sich demgemäß die Aufgabe klarzulegen, wie weit wir beim Erwerb unserer Erkenntnisse und beim Vollzug unserer Willenshandlungen von der Beschaffenheit unseres Geistes abhängig sind. Denn er hält den menschlichen Geist nicht für eine Monade im Sinne Leibnizens, die befähigt wäre, alles Erkennen und jede, mit Wissen und Willen vollzogene Handlung ohne äußere Einwirkung auf grund einer ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeit zu entwickeln. Er denkt sich vielmehr unser Erkennen als ein Bearbeiten des rohen Stoffes sinnlicher Empfindungen, der uns von außen durch die Einwirkung auf die Sinne gegeben wird. Und er findet auch unser Wollen durch äußere Gegenstände bestimmt, die uns mit Begierde oder Abscheu erfüllen, je nachdem ihre Vorstellung mit Lust oder Unlust

verknüpft ist. Aber die Formen, in denen wir den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen anschauen und zu Erkenntnissen verarbeiten, und nicht minder die Möglichkeit, unbeirrt durch unsere Neigungen und Begierden, vernunftgemäß zu handeln, haben in der Beschaffenheit unseres Geistes ihren Grund.

In dieser Beschaffenheit des Geistes bekundet sich, wie Kant meint, die Vernunft, als der Grund unseres geistigen Lebens. Sie bringt sich ebensowohl in unserem Erkennen, wie auch in unserem Wollen zur Geltung. Wir werden dann mit Fug und Recht verlangen, daß beide Bekundungsweisen des Vernunftwirkens harmonisch zusammenstimmen, und wir werden erwarten, daß unser Erkennen nicht unser Wollen als unbegreiflich erweise und andererseits die Willensbetätigung nicht den Verzicht auf die Betätigung des Erkennens in sich schließe.

Aber die in uns wirksame Vernunft scheint mit sich selbst in Zwiespalt zu geraten. Denn unser Erkennen ist der Auffassungsweise Kants zufolge an die Formen des Raumes und der Zeit und gewisser ursprünglicher Verknüpfungen des Denkens gebunden und zeigt uns in diesen Formen alle Geschehnisse und somit auch unsere Willenshandlungen in durchgängiger, völlig eindeutiger Verknüpfung, so daß für eine freie Betätigung des Vernunftwillens keine Gelegenheit besteht. Die Betätigung unseres Willens fordert aber die Freiheit. Kant hatte zwar anfänglich, wie wir früher (S. 6) vernommen haben, die Freiheit des Menschen in der Abhängigkeit von inneren Gründen und in der Unabhängigkeit von äußerem Zwang gesucht. Er machte sich jedoch klar, daß die Abhängigkeit von inneren Gründen ebenso wie der von außen kommende Zwang die Freiheit aufhebt. Und darum bezeichnet er es als einen „elenden Behelf", wenn man das freie Wirkung nennt, wovon der „bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt." Er hält jedoch trotzdem daran fest, daß der Wille „ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht) d. i. seine Kausalität zu bestimmen." Er muß daran festhalten, weil die Eigenart des Lebens es verlangt. Er kann daher das Vorhandensein eines besonderen Willensvermögens nicht bezweifeln. Und darum handelt es sich für ihn bloß um die Frage[1]), „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingt ein Bestimmungsgrund derselben sein könne." Diese Frage ist aber nach Kant zugunsten einer

1) Kritik der praktischen Vernunft; Einleitung.

rein vernunftgemäßen, durchaus freien Willensbetätigung zu bejahen, weil der Mensch ein sittlich handelndes Wesen ist, das für die Folgen seines Tuns und Lassens die Verantwortung trägt, und weil sittliches Handeln und Verantwortlichkeit nur auf grund einer freien, nicht auf grund einer empirisch-bedingten Betätigung des Willens möglich ist. Darum nimmt Kant an, daß der Mensch in seinem sittlichen, verantwortlichen Handeln nicht unter der Herrschaft der blind wirkenden Naturkausalität stehe. Und da er diese blind wirkende Naturkausalität in allem zeitlichen Geschehen erblickt, so sieht er sich genötigt, dem Menschen ein außerzeitliches Dasein zuzubilligen, in dem ihm die Möglichkeit zu einer freien, der Naturkausalität nicht unterworfenen, und demgemäß zurechnungsfähigen Betätigung seines Vernunftwirkens offen steht.

Kant flüchtet sich somit in ein außerzeitliches, übersinnliches Dasein, um die Möglichkeit zu haben, zugleich mit der Kausalität des Naturgeschehens, zu der wir in unserem Erkennen gelangen, die Wirksamkeit des Vernunftwillens im sittlichen, mit der Naturkausalität nicht verträglichen Handeln anzuerkennen. Er kommt so zu der Einsicht in die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit, die das Handeln des Menschen auszeichnet und, wie er meint, den Beweis dafür liefert, daß der Mensch nicht nur der sinnlich wahrnehmbaren Welt angehört, sondern einen übersinnlichen Ursprung hat, in dem seine von dem Mechanismus des Naturgeschehens freie und unabhängige Persönlichkeit wurzelt.

Diese Flucht in ein außerzeitliches, übersinnliches Dasein war es, die uns die Darlegungen Kants, von denen wir beim Beginn unserer Untersuchungen ausgegangen sind und zu denen wir uns jetzt wieder zurückgeführt sehen, befremdlich machte. Es blieb uns unklar, was wir uns unter jenem Dasein zu denken haben, in dem der Mensch durch die freie Betätigung seines Willens, unbehelligt von der Naturkausalität, sich als sittlich handelndes Vernunftwesen erweist. Wir mußten uns daher auf das Zugeständnis beschränken, daß wir uns einer gewissen, wenn auch nicht rückhaltlosen Zustimmung zu der Lehre unseres Philosophen nicht erwehren können, da wir alle ebendieselbe zwiespaltige Auffassungsweise vertreten, ohne uns dessen recht bewußt zu werden. Diese Auffassungsweise schien uns in der Natur des Menschen begründet zu sein. Darum ließen wir uns gerne von dem Dichter belehren, daß wir des Menschen Kern erst untersuchen müssen, wenn uns das menschliche Wollen und Handeln klar werden soll. Und wir haben demgemäß die Entwicklung der Erkenntnis vom Wesen des Menschen verfolgt.

Wir fanden nun zunächst bei den antiken Philosophen die Ansicht, die wir alle von Haus aus zu teilen geneigt sind, daß unser Tun und

Lassen aus unserem Denken und Überlegen hervorgehe und daß in entsprechender Weise alles Sein und Werden in der Welt auf ein lebendiges, vernünftig handelndes Wesen zurückzuführen sei. Das Wirken der Vernunft ergab sich so als der Grund unseres Handelns und aller Vorgänge in der Natur. Das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit konnte uns jedoch nicht begreiflich werden. Es wurde uns nur deutlich, daß wir unser Handeln als eine Wirkung der alles beherrschenden Weltvernunft anzusehen haben, daß wir aber nur im Widerspruch mit der folgerichtigen Auffassung des Vernunftwirkens den Glauben an unsere Freiheit und Verantwortlichkeit festhalten können.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führte sodann die Lehre des christlichen Mittelalters, daß der Wille als der Grund für die göttliche Schöpfertätigkeit und für das Tun der Geschöpfe zu gelten habe. Die Kluft zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen, die der Glaube festsetzt, die aber das Denken nicht zu überbrücken vermag, schien es zwar möglich zu machen, neben dem Schöpferwillen Gottes auch einen geschaffenen Willen anzuerkennen und den Geschöpfen die Fähigkeit zuzuschreiben, ihrerseits einen Anfang des Geschehens herbeizuführen. Da jedoch dieser Anfang des Geschehens nur in der Loslösung von Gott, der alles Gute wirkt, bestehen kann, so begründet er lediglich das böse, sündhafte Handeln. Der Mensch kann daher bloß dann, wenn er Böses tut, als der freie, verantwortliche Vollbringer seiner Taten betrachtet werden; er ist hingegen, soweit er Gutes tut, nichts anderes als der Vollstrecker des göttlichen Willens. Aber selbst die böse Tat kann sich nicht als freie Tat behaupten, wenn man beachtet, daß auch sie im Dienste des Guten steht und von Anfang an in den Plan der göttlichen Vorsehung eingeschlossen ist. Durch die Annahme des göttlichen Schöpferwillens wird daher die freie Willensbetätigung der Geschöpfe tatsächlich aufgehoben.

Das zweimalige Fehlschlagen des Versuches, aus einer in sich abgeschlossenen Auffassung des Wesens der Welt und des Menschen ein Verständnis für das Zusammenbestehen von Freiheit nnd Gebundenheit beim menschlichen Handeln zu gewinnen, war indessen nicht ergebnislos. Es führte uns zu der wertvollen Einsicht, daß wir dieses Verständnis deshalb nicht gewinnen konnten, weil die Bestimmung, die das freie Handeln des Menschen bedingen soll, auf den Urgrund alles Geschehens übertragen wurde. Der Grund des gesamten Weltgeschehens, dem auch die Handlungen des Menschen sich eingliedern, kann nämlich nicht zugleich der Grund des freien menschlichen Handelns sein, das ein Heraustreten des Menschen aus dem Zusammenhang mit der Gesamtheit alles Geschehens fordert. Wir dürfen daher immerhin — wie es

unserer Neigung entspricht — die Vernunft oder den Willen oder vielmehr den Willen in seiner unlösbaren Verknüpfung mit der Vernunft als den Grund unserer Freiheit festhalten, wenn wir nur darauf verzichten, ebendenselben Vernunftwillen als den Urgrund alles Geschehens anzunehmen. Es wird uns so klar, daß eine andersartige Auffassung vom Weltgeschehen nötig ist, die nicht, wie die antike und mittelalterliche Betrachtungsweise, auf das Vernunft- und Willenswirken sich stützt. Diese Weltanschauung muß zwar — wie es nicht anders sein kann — den Menschen in den Lauf der Welt eingliedern und somit in seiner Gebundenheit uns vor Augen stellen, sie muß aber zugleich es verständlich machen, daß der Mensch sich einen vernunftbegabten Willen zuschreibt, und demgemäß in sich selbst den Anfang seines Handelns zu finden glaubt.

Den Ausgangspunkt zur Lösung dieser Aufgabe bietet, wie wir gesehen haben, die moderne Naturbetrachtung dar, die unbewußte, blind wirkende Triebe als Grund des Geschehens in der unbelebten Natur voraussetzt. Wir müssen daher von diesem Ausgangspunkte aus zu einer Erkenntnis des Lebens und des Bewußtseins weiterschreiten. Aber die neue Auffassungsweise des unbelebten Naturgeschehens führte zunächst dazu, das Belebte und Bewußte durch eine tiefe Kluft vom Unbelebten und Unbewußten zu trennen: dort waltet die zielstrebende Vernunft und der zu freier Entscheidung befähigte Wille; hier herrschen blinde Triebe mit naturgesetzlicher Notwendigkeit. Und es erwies sich als unmöglich die Kluft zu überbrücken, indem man den vernunftbegabten Willen ohne weiteres als einen in die Kausalität des Naturgeschehens verflochtenen Trieb ansah oder zwischen den Wirkungen der Triebe und der Betätigung des Willens eine Wechselwirkung oder einen Parallelismus oder eine prästabilierte Harmonie voraussetzte. Das Unzureichende aller dieser Bemühungen zeigte sich uns darin, daß wir in keinem Falle ein Verständnis für die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit, die dem menschlichen Handeln eigentümlich ist, gewinnen konnten.

Erst Kant gelangt zu der Einsicht, daß jene Kluft zwischen dem Belebten und Bewußten einerseits und dem Unbelebten und dem Unbewußten andererseits gar nicht vorhanden sein kann, daß vielmehr das Belebte und Bewußte ebenso wie das Unbelebte und Unbewußte den blind wirkenden Trieben unterstellt bleiben muß, die in der Kausalität des an Raum und Zeit gebundenen Naturgeschehens zutage treten, und daß doch die Besonderheit und Eigenart des Lebens und Bewußtseins gewahrt bleibt. Denn dies fordert die Betätigung der Vernunft.

Darum darf der Mensch trotz seiner Gebundenheit an den naturgesetzlichen Zusammenhang alles Geschehens nicht in der freien Betätigung seines Vernunftwillens gehindert werden.

Wir sehen nun aber auch ein, daß durch diese Einsicht das Problem der Willensfreiheit nicht seine endgültige Erledigung findet, sondern vielmehr bloß klar und deutlich gestellt wird. Denn es handelt sich nun eben darum einzusehen, wie das Belebte und Bewußte im Verein mit dem Unbelebten und Unbewußten aus dem Wirken der, das Naturgeschehen beherrschenden Triebe hervorgeht und wie mit dem Wirken dieser Triebe die Anerkennung, die Betätigung des Vernunftwillens sich verträgt.

Es kann nun allerdings die Ansicht sich festsetzen und sogar mit dem Schein der Selbstverständlichkeit sich behaupten, daß dieses Problem gar keiner weiteren Lösung fähig sei. Denn wo die Triebe herrschen, ist unbedingte Gesetzlichkeit vorhanden, mag es sich um Belebtes und Bewußtes oder um Unbelebtes und Unbewußtes handeln. Wir sind dieser Auffassung bei Descartes und bei Spinoza, bei Leibniz und Hume begegnet; und nun finden wir, daß auch Kant hinsichtlich der gesetzmäßigen Verknüpfung ebensowenig einen Unterschied zwischen der unbelebten und der belebten Natur macht. Die Naturkausalität ist auch für ihn die Kausalität des mechanischen Geschehens. Man kann einräumen, sagt Kant[1]), „daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte." Ist aber das mechanische Naturgeschehen die allein mögliche Form alles Geschehens und sind demnach auch die in der Zeit sich vollziehenden Handlungen des Menschen wie das Ablaufen eines Uhrwerks aufzufassen, so bleibt in der Tat nichts anderes übrig, als der sinnlichen, an die Zeit gebundenen Daseinsweise des Menschen eine außerzeitliche, übersinnliche Daseinsweise zur Seite zu stellen und das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit als eine Tatsache hinzunehmen.

Man kann sich alsdann mit dieser Tatsache abfinden, indem man den Grund für die eine und für die andere Daseinsweise in der Natur des menschlichen Geistes aufzudecken sich bemüht. Dies tut Fichte. Er sucht den Grund des Bewußtseins in der bloß erschließbaren, nicht als

1) Kritik der praktischen Vernunft; 1788, S. 177.

Gegenstand des Bewußtseins nachweisbaren Identität des Subjekts und Objekts im Ich. Mit der Trennung des Subjekts und Objekts entsteht erst das Bewußtsein, das nun das Subjektive und Objektive miteinander verbunden zeigt und zwar einerseits so, daß (in der Betätigung des Erkennens) das Subjektive aus dem Objektiven erfolgen, das erstere sich nach dem letzteren richten soll und andererseits so, daß (in der Betätigung des Willens) das Objektive aus dem Subjektiven, ein Sein aus einem Begriffe (dem Zweckbegriff) folgen soll. Darum, sagt Fichte[1]), finde ich mich als wirkend in der Sinnenwelt. „Davon hebt alles Bewußtsein an; und ohne dieses Bewußtsein meiner Wirksamkeit ist kein Selbstbewußtsein; ohne dieses kein Bewußtsein eines anderen, das nicht ich selbst sein soll." Und wenn man auch — so bemerkt er weiterhin — die Vorstellung des Stoffes, der bei meiner Wirksamkeit unverändert weiter besteht und die Vorstellung von der Beschaffenheit des Stoffes, die durch meine Wirksamkeit verändert wird, und die Vorstellung von der fortschreitenden Veränderung des Stoffes, die zu der von mir beabsichtigten Gestalt hinführt, als von außen gegeben ansehen wollte, „so liegt doch noch etwas in der Vorstellung von meiner Wirksamkeit, was mir schlechthin nicht von außen kommen kann, sondern in mir selbst liegen muß, was ich nicht erfahren und lernen kann, sondern unmittelbar wissen muß; dies, daß ich selbst der letzte Grund der geschehenen Veränderung sein soll." Das Ich, das von der Veränderung weiß, ist somit zugleich das Wirkende. „Das Subjekt des Bewußtseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins." Mit dem Wissen ist das Wissen von meiner Tätigkeit unmittelbar verknüpft. Nun findet sich zwar das erkennende Subjekt durch das Objektive bestimmt. Das Subjektive wird „durch seine bloße Trennung vom Objektiven ganz abhängig und durchaus gezwungen," und der Grund dieser materiellen Bestimmtheit „liegt keineswegs in ihm, sondern in dem Objektiven." „Das Subjektive erscheint, als ein bloßes Erkennen eines ihm Vorschwebenden, keineswegs und in keiner Rücksicht als ein tätiges Hervorbringen der Vorstellung." Aber das Objektive, das sich meinem Erkennen als ein durch meine Wirksamkeit schlechthin nicht zu verändernder Stoff entgegenstellt, hat keine ihm zugehörende Beweglichkeit, keine in ihm liegende Tätigkeit. „Es besteht nur und ist nur und bleibt, wie es ist." Die Beweglichkeit oder Tätigkeit kommt der Form ihres Wandelns nach nur dem Subjektiven zu. Sie läßt sich „nur so setzen, daß sie ausgehe vom Subjektiven als bestimmend das Objektive; kurz als eine Kausalität des bloßen

1) System der Sittenlehre; Einleitung und zweites Hauptstück § 10.

Begriffs auf das Objektive, welcher Begriff insofern nicht wieder durch ein anderes Objektives bestimmt werden kann, sondern absolut in und durch sich selbst bestimmt ist." „Absolute Tätigkeit ist das eine, schlechthin und unmittelbar mir zukommende Prädikat; Kausalität durch den Begriff ist die durch die Gesetze des Bewußtseins notwendig gemachte, und einzig mögliche Darstellung desselben. In dieser letzteren Gestalt nennt man die absolute Tätigkeit auch Freiheit. Freiheit ist die sinnliche Vorstellung der Selbsttätigkeit, und dieselbe entsteht durch den Gegensatz mit der Gebundenheit des Objekts und unserer selbst als Intelligenz, inwiefern wir dasselbe auf uns beziehen." Der Zweckbegriff ist das Wollen und „die Vorstellung eines Willens ist gar nichts anderes als diese notwendige Ansicht des, selbst nur um unsere Tätigkeit bewußt zu werden, gesetzten Zweckbegriffs. Das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen." So besteht auch für Fichte das Zusammen von Freiheit und Gebundenheit, begründet durch die beiden Momente des Erkennens und Wollens, in denen das Leben des Geistes sich betätigt. Wird das menschliche Handeln im Zusammenhang mit dem Naturgeschehen betrachtet, so ist es wie jedes andere Glied der Naturreihe von vornherein bestimmt. „Man kann, wenn man die Natur des Dings und das Gesetz, nach welchem es sich richtet, vollständig kennt, auf alle Ewigkeit vorhersagen, wie es sich äußern würde." Aber der Mensch kann im Sinne Fichtes nur dem erkennenden, durch das Objektive bestimmten Subjekt in dieser Abhängigkeit erscheinen. Der Mensch erlebt zugleich seine ursprüngliche, innere Tätigkeit, durch die er Intelligenz, Persönlichkeit, Ich wird. Und dieses Ich steht außerhalb der Naturreihe. „Was im Ich, von dem Punkte an, da es ein Ich wurde, und nur wirklich ein Ich bleibt, vorkommen werde, ist nicht vorher bestimmt, und ist schlechterdings unbestimmbar. Es gibt kein Gesetz, nach dem freie Selbstbestimmungen erfolgten und sich vorhersehen ließen, weil sie abhängen von der Bestimmung der Intelligenz, diese aber als solche schlechthin frei, lautere reine Tätigkeit ist." Das Wirken der Triebe und die Betätigung des Vernunftwillens bleiben durchaus gesondert. Das letzte Glied in der Kette, die von der Naturnotwendigkeit gebildet wird, „ist ein Trieb; aber auch nur ein Trieb, der ja als solcher im geistigen Wesen keine Kausalität hat." Mit der Erzeugung der Triebe ist die Natur erschöpft. Aber das Ich steht außerhalb des Wirkens der Triebe durch sein freies Wollen. Im Bewußtsein des Tuns liegt der Grund der Freiheit. „Es könnte demnach jemand," wie Fichte sagt, „dem Naturtrieb ohne Ausnahme folgen und er wäre, wenn er nur mit Bewußtsein und nicht

mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Worts; denn nicht der Naturtrieb, sondern sein Bewußtsein des Naturtriebs wäre der letzte Grund seines Handelns."

Wir sehen uns so in gleicher Weise wie bei Kant vor das Zusammenbestehen von Freiheit und Gebundenheit gestellt. Die unaufhebbare Notwendigkeit des Zusammenbestehens wird uns nur noch eindringlicher gemacht. Das Zusammenbestehen selbst bleibt uns jedoch unbegreiflich.

Das Unbegreifliche wird aber auch dann nicht begreiflich, wenn wir die freie Willenstätigkeit in eine bei der ursprünglichen Schöpfung vollzogene Entscheidung verlegen, die nun das ganze zeitliche Dasein beherrscht. Denn wir können zwar sehr wohl annehmen, daß eine zu irgendeiner Zeit vollzogene Handlung die ganze Folgezeit beherrscht, ohne in ein kausales Verhältnis zu den späteren Handlungen zu treten, da es uns möglich ist, die frühere Handlung in jeder späteren immer wieder vollzogen und somit der ganzen Folgezeit unmittelbar innewohnend oder immanent zu denken. Wir sind jedoch nicht imstande, uns von einer Entscheidung eine Vorstellung zu machen, die in einem vorzeitlichen und darum ewig währenden Schöpfungsakte angeblich herbeigeführt wurde.

Eine solche durch freie Willensbetätigung vollzogene vorzeitliche und in der Zeit unvergänglich dauernde Entscheidung nehmen Schelling und Schopenhauer an.

Nach Schelling[1]) ist der Mensch in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen. „Nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen." „Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur noch ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist." Und diese der gemeinen Denkweise unfaßliche Idee findet Schelling durch das Gefühl des Menschen bestätigt, „als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden." Darin ist der Grund dafür zu suchen, daß der Mensch „ohnerachtet der unleugbaren Notwendigkeit aller Handlungen", sich doch „nichts weniger als gezwungen vorkommt." So geschieht es, „daß ein

1) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Werke VII; S. 385 f.

Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm empirisch betrachtet kaum Freiheit und Überlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeigt, von dem vorauszusehen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde, und der in der Folge wirklich die argen Früchte zur Reife bringt, die wir im Keime vorausgesehen hatten; und daß gleichwohl niemand die Zurechnungsfähigkeit derselben bezweifelt, und von der Schuld dieses Menschen so überzeugt ist, als es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in seiner Gewalt gestanden hätte."

In ähnlicher Weise glaubt Schopenhauer[1]), nachdem er „alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben" und dieses Handeln „als durchweg der strengsten Notwendigkeit unterworfen" nachgewiesen zu haben glaubt, „die wahre moralische Freiheit, welche höherer Art ist," begreiflich machen zu können. Er findet sie im Charakter des Menschen begründet, in dem auch das Gefühl der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit wurzelt. Denn für seinen Charakter macht sich der Mensch selbst verantwortlich, wenn er sich wegen einer Handlung anklagt, da er tatsächlich anders hätte handeln können, „wenn nur er ein anderer gewesen wäre." Und für den Charakter machen ihn auch die andern verantwortlich, „indem ihr Urteil sogleich die Tat verläßt, um die Eigenschaften des Täters festzustellen." Der Charakter aber „ist angeboren und unveränderlich." Er ist die Äußerung des Willens, der „außer aller Zeit als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist;" und diesen Willen, der dem Gesetze der Kausalität nicht unterstellt ist, kommt absolute Freiheit zu. „Vermöge dieser Freiheit sind alle Taten des Menschen sein eigenes Werk; so notwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen." Es wird so die Freiheit, wie Schopenhauer sagt, „aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist" hinausgerückt „in eine höhere, aber unserer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region." Sie erzwingt ihre Anerkennung; sie ist aber ein nicht weiter ergründbares Geheimnis.

Geheimnisse sind indessen dem Menschen, der nach klarer Erkenntnis strebt, unerträglich. Und so müssen wir doch wohl versuchen, das von Kant gestellte Problem zu lösen und die Verwebung von Freiheit und Gebundenheit uns tatsächlich begreiflich zu machen.

---

1) Schopenhauer; Grundprobleme der Ethik (Freiheit des Willens); Werke (Reclam-Ausgabe) III; S. 471.

# V. Der Lebenstrieb.

Es geht nicht an, die Gebundenheit des Menschen kurzer Hand zu beseitigen und den Willen als die allein wirksame, freiwaltende schaffende Kraft des Menschen zu preisen. Denn der Mensch ist an sein vergangenes Handeln gebunden, und sein Denken stellt ihm diese Gebundenheit vor Augen. „Der Wille selbst ist noch ein Gefangener," sagt Nietzsche.[1]) „Ohnmächtig gegen das, was getan ist — ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer. Nicht zurück kann der Wille wollen; daß er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, — das ist des Willens einsamste Trübsal." Und wenn auch der Wille in Wahrheit, wie Nietzsche uns lehren will, ein Schaffender wäre, so müßte er doch zuvor das Denken vernichten, bevor er das Vergangene, über das er nichts vermag, überwinden und alles Geschehen zu seiner, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige beherrschenden Tat machen könnte.

Aber trotz aller Gebundenheit an den Verlauf des Weltgeschehens müssen wir andererseits an der Besonderheit unseres Handelns festhalten. Wir werden, wie wir schon Hume gegenüber betont haben, unseres Handelns in anderer Weise bewußt als des Naturgeschehens. Wir machen darum unsere Persönlichkeit, unseren Charakter geltend und suchen in uns selbst, in unserem Willen den unvermittelten Anlaß unseres Handelns, obwohl wir andererseits von unserer Abhängigkeit und Bedingtheit überzeugt sind.

Wir müssen daher die Besonderheit unseres Handelns im Gegensatz zu dem Geschehen in der unbelebten Natur zu verstehen suchen. Der Gegensatz besteht aber darin, daß wir uns genötigt sehen, bei unserem Handeln die eigenartige Verwebung von Freiheit und Gebundenheit anzuerkennen, während wir uns den Dingen der unbelebten Natur gegenüber darauf beschränken können, sie als bloße Glieder in die Kette des mit unabänderlicher Gesetzmäßigkeit ablaufenden Geschehens einzurei-

1) Nietzsche; Also sprach Zarathustra; zweiter Teil, Von der Erlösung.

hen. Nur die ästhetische Betrachtungweise des Dichters und Künstlers verleiht auch den unbelebten Dingen Selbständigkeit und Freiheit. Dann erscheinen uns aber diese Dinge als Träger ebendesselben Lebens, das wir selbst haben und das wir als Grund unserer Selbständigkeit und Freiheit empfinden.

Zu einem Verständnis dieses Gegensatzes können wir nur auf Grund der modernen Naturbetrachtung gelangen. Denn erst die moderne Naturbetrachtung sieht davon ab, eine Auffassung des menschlichen Handelns — mag es aus einer Vernunftkraft oder aus einer Willenskraft hervorgehend gedacht werden — auch der Betrachtung des Geschehens in der unbelebten Natur zugrunde zu legen. Sie setzt unbewußte, blind wirkende Triebe voraus, die insbesondere bei der mechanischen Betrachtungsweise in der Erhaltung des Zustandes der Ruhe oder der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung sich äußern, und macht das Wirken dieser Triebe für die an den unbelebten Dingen hervortretenden Zustandsänderungen verantwortlich.

Die Absonderung des Belebten und Bewußten von dem Unbelebten und Unbewußten, die ein Erfassen der Eigenart des Lebens und des Bewußtseins und somit auch des menschlichen Handelns tatsächlich möglich macht, bleibt jedoch ergebnislos, wenn wir nicht imstande sind, nun auch die Triebe, die das Geschehen in der belebten Natur beherrschen und insbesondere den Vollzug des menschlichen Handelns bestimmen, zu erkennen, und auf Grund dieser Erkenntnis, uns die Annahme eines, im Menschen frei wirkenden Vernunftwillens verständlich zu machen. Wir dürfen uns darum nicht damit begnügen, im Einverständnis mit Kant zu sagen, daß wir die Handlungen eines Menschen schließlich so sicher vorausberechnen können wie eine Sonnen- oder Mondfinsternis — oder mit Hume zu behaupten, daß die erfahrungsgemäßen Verbindungen einzelner Geschehnisse in gleicher Weise als notwendig anzusehen sind, mögen die verbundenen Geschehnisse Willensakte und Handlungen eines Menschen oder Bewegungen räumlicher Körper sein.

Wäre es uns nicht möglich, von der modernen Naturbetrachtung ausgehend, zu einem Verständnis des Lebens und des Bewußtseins zu gelangen, so müßten wir darauf verzichten eine besondere, der modernen Zeit entsprechende Welt- und Lebensanschauung zu entwickeln. Es bliebe uns nichts anderes übrig als zu der antiken oder mittelalterlichen Grundauffassung des Geschehens zurückzukehren und demgemäß auch das Naturgeschehen wieder als ein Vernunft- oder Willenswirken aufzufassen.

Die Rückkehr zur antiken und mittelalterlichen Betrachtungsweise wurde denn auch in der Tat vollzogen.

Beispielsweise erblickt Hegel, unter Abwendung von der modernen Auffassungsweise, auch im Naturgeschehen eine Stufe in der Entwicklung des Vernunftwirkens, und dies macht uns seine ganze, in einzelnen uns sonderbar anmutende Behandlung des Naturgeschehens in ihren allgemeinen Umrissen verständlich.

Andererseits kann Schopenhauers Willenslehre geradezu als eine Wiederholung der Willenslehre Augustins angesehen werden. In der Tat glaubt Schopenhauer in dem Willen, der das Dasein des Menschen begründet, den Schlüssel zum innersten Wesen der ganzen Natur gefunden zu haben. Er meint, daß nicht nur in den Erscheinungen des Lebens der Menschen und Tiere der zugrunde liegende Kern als Wille sich kund gibt, sondern daß auch die Reizwirkungen, die in der Vegetation der Pflanzen zu Tag treten und selbst die Kräfte, die in der unbelebten Natur in unveränderlicher Gesetzmäßigkeit wirken, auf dem Wirken ebendesselben Willens beruhen, der uns unmittelbar in unserem eigenen Handeln zum Bewußtsein kommt. „Wir werden also," sagt Schopenhauer, „was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach für Willen ansprechen und für eben das erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinungen ausmacht, wie sie sich in unserem Tun und auch schon im ganzen Dasein unseres Leibes selbst ausspricht." Und wenn wir die Erscheinungen der unorganischen Welt mit forschendem Blick betrachten, „wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Kristall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke

verfolgt, hier aber, in der schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall eines und dasselbe ist, — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts teilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist."

Eine solche Betrachtungweise, die das Leben, wie es der Mensch in seinem eigenen Innern fühlt, auf die Natur überträgt, verrät aber weit mehr den ästhetischen Sinn des Künstlers und Dichters als den kritischen Sinn des Philosophen, der zweifelnd und prüfend der Wirklichkeit zugewendet nach Wahrheit strebt. Wir werden darum die zu Beginn der modernen Zeit gewonnene Einsicht in die Gesetzlichkeit des Geschehens der unbelebten Natur nicht preisgeben, sondern von dieser Grundlage aus zu einer die ganze Wirklichkeit und somit auch das menschliche Handeln umspannenden Welt- und Lebensanschauung weiter zu schreiten suchen.

Auf diesem Wege tritt uns nur die Gebundenheit unseres Handelns vor Augen. Denn jede Welt- und Lebensauffassung gliedert den Menschen in den Zusammenhang mit dem Gesamtgeschehen ein. Es hätte daher keinen Sinn, von vornherein eine freiwaltende Vernunft- oder Willenskraft als die Ursache unseres Handelns vorauszusetzen. Es gilt vielmehr festzustellen, wie sich unser Handeln im Zusammenhang mit dem Gesamtgeschehen tatsächlich vollzieht, durch welche Triebe es bedingt, durch welche Ursachen es hervorgebracht wird. Wenn so unser Handeln von den Vorgängen in der unbelebten Natur unterschieden und in seiner Eigenart erfaßt wird, dann wird uns auch klar werden, inwiefern es trotz seiner Gebundenheit an das gesamte Weltgeschehen als Ausfluß eines freien, vernunftbegabten Willens sich darzustellen vermag.

Da wir in der Regel mit Bewußtsein handeln und Vorstellungen haben, die mit unserem Tun und Lassen im Zusammenhang stehen, so betrachten wir die Vorstellungen als die Ursachen unseres Handelns. Wir nennen sie die Beweggründe oder Motive des Handelns.

Diese Motive gehören dem Bewußtsein, dem geistigen Leben an, dessen Regungen somit als Ursachen für Vorgänge in der Körperwelt, in der sich unser Handeln vollzieht, in Anspruch genommen werden. Wir wollen aber unser Handeln so, wie es sich im Zusammenhange mit dem gesamten Weltgeschehen darbietet, also seinen Verlauf innerhalb der Körperwelt uns klarlegen. Die Vorstellungen können daher nur insofern für Ursachen des Handelns gelten, als sie auch ihrerseits

einen körperlichen Vorgang darstellen, der tatsächlich als Ursache wirken kann. Es ist nun tatsächlich jede Vorstellung mit einem körperlichen Vorgang verknüpft, mit einer Erregung, die im Nervensystem, mindestens im zentralen Teile desselben, sich abspielt. Es braucht daher nicht bedenklich zu erscheinen, daß Vorstellungen, die den geistigen Erscheinungen des Lebens zugehören, als Ursachen unseres Handelns in der Körperwelt betrachtet werden, da wir stets den der Vorstellung zugrunde liegenden körperlichen Vorgang als Ursache in Anspruch nehmen können.

Gerechte Bedenken muß hingegen die Wirksamkeit dieser Ursachen oder Motive erwecken. Denn sobald nicht bloß ein einziges Motiv unseres Handelns vorliegt, sondern mehrere Motive zusammenwirken, bemerken wir, daß wir uns dem Wirken des einen oder des anderen Motivs entziehen oder auch dem einen mehr als dem anderen nachgeben können. Wir sagen alsdann, daß ein Kampf der Motive stattfindet. Da wird jedes einzelne Motiv in seiner Wirksamkeit bald schwächer, bald stärker, und mit dem Sieg des einen Motivs werden die anderen völlig unwirksam. Und eben um die in den Motiven selbst augenscheinlich nicht hinreichend begründete Entscheidung, die wir treffen, zu erklären, um den Sieg des einen Motivs und das Unterliegen der anderen Motive begreiflich zu machen, reden wir von unserem Willen, der auf Grund der Motive die Entscheidung trifft. Sollen aber die Vorstellungen, die wir als Motive bezeichnen, mit Recht als Ursachen gelten, so müssen sie dauernd wirken. Wir können sie nicht als nur zeitweilig wirksam ansehen.

Die Ursachen, die in der unbelebten Natur wirken, kämpfen nicht in dieser Weise miteinander. Da wirkt die eine ohne Rücksicht auf die andere und der Erfolg ist nicht ein Sieg der einen und ein Unterliegen der anderen, sondern ein Zusammenwirken beider Ursachen. Denken wir uns jede Ursache als eine Kraft, die in bestimmter Richtung eine bestimmte Bewegung hervorbringt, so stellt uns der Satz vom Parallelogramm der Kräfte jenes Zusammenwirken vor Augen.

Wir können uns nun zwar auch die Motive als Kräfte denken, die eine Bewegung in bestimmter Richtung hervorbringen. Aber dann ist die Bewegung auf ein Ziel gerichtet, und sie hört mit der Erreichung des Zieles auf, wenn sie nicht schon vorher durch das Hervortreten anderer Motive zum Stillstand kam. Die Motive sind demgemäß den Kräften, die in der unbelebten Natur Bewegungen erzeugen, nicht vergleichbar. Sie sind nur im Sinne der antiken und mittelalterlichen Auffassungsweise als Kräfte, die auf bestimmte Ziele gerichtet sind, zu be-

zeichnen. Sie können jedoch selbst bei der Anbequemung an diese tatsächlich überwundene Auffassungsweise nicht als die Ursachen unseres Handelns angesehen werden, da sie in ihrer vermeintlichen Wirksamkeit Schwankungen unterworfen sind, die es uns unmöglich machen, die konstante Verbindung zwischen den Motiven und unserem Handeln in unserem Denken herzustellen, die wir zwischen der Ursache und ihrer Wirkung voraussetzen.

Beispielsweise veranlaßt uns vielleicht der Anblick eines Stuhles Platz zu nehmen. Diese Handlung kann aber ebensowohl auch unterbleiben. Und wenn mehrere Stühle vorhanden sind, so mag zwar jeder einzelne als ein Motiv gelten, das uns zum Sitzen einladet. Diese Motive wirken jedoch nicht in der Weise zusammen, daß wir uns in einer mittleren Richtung, wie sie der Satz vom Parallelogramm der Kräfte verlangen würde, zwischen den Stühlen hindurch bewegen müßten. Es besteht somit kein notwendiger und eindeutiger Zusammenhang zwischen unseren Handlungen und ihren Motiven, wie ihn die Naturgesetze zwischen den Zustandsänderungen unbelebter Dinge und den auf die Dinge wirkenden Ursachen feststellen.

Ein solcher Zusammenhang ist indessen keineswegs von vornherein ausgeschlossen. Da nämlich die Motive auf körperliche Vorgänge zurückweisen, so ist es sehr wohl denkbar, daß mit dem Eintreten eines derartigen Vorgangs ein anderer Vorgang, der die Handlung darstellt, in eindeutiger Weise naturgesetzlich zusammenhängt. Es ist insbesondere denkbar, daß ein Reiz, der die Sinnesorgane trifft, mit unaufhebbarer Notwendigkeit und in völlig bestimmter Weise auf ein Lebewesen einwirkt. Dann darf aber in dem Reize nicht das Motiv zu einer Handlung gesucht werden, in der eine auf eine Willensbetätigung zurückführbare Lebensäußerung sich darbietet. Denn die Zurückführbarkeit auf eine Willensbetätigung hat zur Voraussetzung, daß der Reiz nicht mit naturgesetzlicher Bestimmtheit wirkt, sondern je nach Umständen ebensowohl wirkt wie auch nicht wirkt.

In den sogenannten Tropismen der Tiere und Pflanzen zeigt sich eine solche eindeutige Abhängigkeit zwischen der Einwirkung eines Reizes und der durch den Reiz verursachten Zustandsänderung. Je nachdem das Licht oder der galvanische Strom oder die Erdschwere die Reizwirkung ausübt, spricht man von Heliotropismus oder Galvanotropismus oder Geotropismus. Der Heliotropismus insbesondere ist weit verbreitet. Er zeigt sich darin, daß beispielsweise gewisse Insekten mit unabwendbarer Notwendigkeit dem sie treffenden Lichtreize unterliegen. Wird die eine Körperhälfte stärker gereizt als die andere, so führen diese Tiere

eine drehende Bewegung aus, die eine gleichmäßige Einstellung des Körpers gegen das Licht zur Folge hat. Unterliegen nun beide Körperhälften in gleicher Weise der Reizwirkung, so erfolgt eine automatische Bewegung in der Richtung der Lichtquelle. Es findet somit tatsächlich eine Verursachung der Bewegung durch das Licht statt, die denn auch bei geeigneter Kombination der Reize zu einer Anwendung des Satzes vom Parallelogramm der Kräfte führen muß.

Die Motive hingegen können nicht als Ursachen gelten, da sie ihrem Wesen nach in einer vieldeutigen Beziehung zu den vermeintlich von ihnen bewirkten Handlungen stehen. Sie bilden zwar eine Bedingung für das Zustandekommen der Handlungen; sie reichen aber zu einer Erklärung des Zustandekommens nicht aus. Denn man muß zwar zweifellos einen Stuhl sehen oder sonstwie wahrnehmen, wenn man auf ihm Platz nehmen soll; man kann ihn aber auch wahrnehmen, ohne sich veranlaßt zu sehen, Gebrauch von ihm zu machen.

Wenn man den Unterschied zwischen eindeutiger und vieldeutiger Abhängigkeit nicht übersieht, so bleibt man von dem Irrtum der Naturforscher bewahrt, die sich der Hoffnung hingeben, von der Untersuchung der Tropismen aus zu einer Erkenntnis des Vollzuges der von Bewußtsein begleiteten, auf eine Willensbetätigung zurückführbaren Handlungen der Lebewesen zu gelangen, und eine physikalisch-chemische Theorie der sogenannten Willenshandlungen begründen zu können. So glaubt z. B. der verdienstvolle Erforscher jener automatisch wirkenden Reizvorgänge, Jacques Loeb[1]), „daß es eines Tages gelingen müsse, die scheinbar regellosen Bewegungen der Tiere ebenso sicher auf allgemeine Gesetze zurückzuführen, wie das für die Bewegung der Planeten möglich gewesen ist; und daß das Wort „tierischer Wille" nur der Ausdruck unserer Unkenntnis der Kräfte ist, welche den Tieren die Richtung ihrer anscheinend spontanen Bewegung ebenso unerbittlich vorschreiben, wie die Schwerkraft den Planeten die Bewegung vorschreibt." Sollte eine solche Zurückführung möglich sein, so müßte eben das, was seinem Wesen nach vieldeutig ist, als etwas eindeutig Bestimmbares erwiesen werden. Denn das Wort „Wille" ist zwar in der Tat nur der Ausdruck unserer Unkenntnis von den Ursachen, die den Vollzug der Handlungen eines Lebewesens herbeiführen; seine Anwendung schützt indessen immerhin vor einem völligen Verkennen des Wesens der sogenannten Willenshandlungen, da es wenigstens dies zum Ausdruck bringt, daß wir diese Hand-

1) Jacques Loeb, die Bedeutung der Tropismen für die Psychologie. 1909. S. 5.

lungen nicht, wie jene Naturforscher glauben, auf die eindeutige, naturgesetzliche Wirkung äußerer, die physikalisch-chemische Beschaffenheit des Leibes beeinflussender Reize zurückführen können. Denn unsere Handlungen werden ja nicht wie die Tropismen gewisser Tiere und Pflanzen durch Einwirkungen der Außenwelt unmittelbar verursacht, sie werden durch solche Einwirkungen, soweit sie als Motive zur Geltung kommen, nur in wechselndem Grade beeinflußt. Die Tropismen zeigen uns zwar, daß auch in den Bewegungen der Lebewesen, die den Schein einer Lebensäußerung erwecken, unter Umständen bloße physikalisch-chemische Vorgänge wie an den unbelebten Naturkörpern sich abspielen können. Aber diese Bewegungen sind nicht als Lebensäußerungen anzusehen, eben weil sie durch die äußeren Einflüsse eindeutig bestimmt sind. Wir werden vielmehr eine Äußerung des Lebens nur da anerkennen dürfen, wo eine eindeutige naturgesetzliche Abhängigkeit von den jeweiligen äußeren Einwirkungen fehlt.

Diese Betätigung unseres Lebens ist es offenbar, die wir als Wille bezeichnen und unter diesem Namen als die Ursache unseres Handelns in Anspruch nehmen. Wir dürfen uns aber nicht damit begnügen auf geistige Vermögen oder Kräfte hinzuweisen, die imstande sein sollen, unser Tun und Lassen unter Berücksichtigung der jeweiligen Einwirkungen zu bestimmen. Denn unsere Handlungen sind Vorgänge in der Körperwelt. Sie müssen daher durch Vorgänge, die sich in unserem Leibe, als dem Träger unseres Lebens, tatsächlich vollziehen, verursacht werden. Von der geistigen Ursache eines körperlichen Vorgangs können wir uns keine Vorstellung machen. Es lassen sich nur die miteinander zusammenhängenden körperlichen Vorgänge als Ursache und Wirkung aufeinander beziehen. Wir dürfen aber andererseits jene Vorgänge nicht in physikalischen und chemischen Veränderungen suchen, wie sie den Tropismen der Tiere und Pflanzen und den Geschehnissen in der unbelebten Natur zugrunde liegen. Denn diese Veänderungen unseres Leibes könnten ebenso wie die entsprechenden Veränderungen der unbelebten Gegenstände auf äußere Ursachen zurückgeführt werden, und es müßte dann auch unser Handeln auf äußere Ursachen zurückführbar sein. Wir müssen daher in der Betätigung unseres Lebens körperliche Vorgänge besonderer Art anerkennen, die von den Vorgängen in der unbelebten Natur verschieden sind.

Diese eigenartigen körperlichen Vorgänge können nicht schöpferisch, von sich aus tätig gedacht werden, da sie sonst zusammen mit unseren Handlungen aus dem Zusammenhang mit dem gesamten Weltgeschehen heraustreten müßten. Unsere Handlungen fügen sich aber in diesen Zusammenhang ein. Wir haben ja auch bereits festgestellt, daß sie in einer

tatsächlichen, obschon keineswegs eindeutigen Abhängigkeit von äußeren Einwirkungen, die als Motive wirksam sind, stehen. Und es lassen sich ohne Schwierigkeit noch andere Abhängigkeiten nachweisen, die nicht nur für unsere Handlungen, sondern für die Handlungen beliebiger Lebewesen gelten und auf eine Beeinflussung der in Frage stehenden körperlichen Vorgänge hinweisen. Diese Beeinflussung ist es, die unsere Lebensbetätigung und überhaupt jedwede Lebensbetätigung, wo auch immer sie hervortreten mag, in den Zusammenhang mit dem Gesamtgeschehen stellt und ihr das Gepräge eines Naturgeschehens aufdrückt.

Jedes Lebewesen ist nämlich entwicklungsfähig und zeigt in seiner tatsächlich sich vollziehenden Entwicklung Einflüsse früherer Einwirkungen, die sich in dem gewohnheitsmäßigen Ablauf seiner Handlungen bekunden.

In der Fähigkeit Gewohnheiten anzunehmen haben wir das charakteristische Merkmal der Lebewesen zu erblicken. Eine eingetretene Gewöhnung läßt sich aber nur durch den Hinweis auf Handlungen, die früher vollzogen wurden, begreiflich machen. Und da diese früheren Handlungen ihrerseits unter der Einwirkung äußerer Einflüsse, die damals als Motive zu gelten hatten, vollzogen wurden, so schließt der Hinweis auf die früheren Handlungen die Berücksichtigung der früheren Einwirkungen ein, die nun infolge der eingetretenen Gewöhnung auch die jetzt vollzogene Handlung beeinflussen. Der Einfluß kann jedoch nur in dem körperlichen Vorgang zutage treten, der die jetzt vollzogene Handlung verursacht. Wir müssen daher annehmen, daß der jeweils vorhandene körperliche Vorgang, aus dem die Handlung eines Lebewesens hervorgeht, nicht nur von den Einflüssen, die gegenwärtig erfolgen, sondern auch von den Einflüssen, die früher erfolgt sind, abhängig ist. Wir unterliegen somit beim Vollzug unserer Handlungen immer wieder denselben Einflüssen, die bei früheren Handlungen wirksam waren.

Auch die Einflüsse, die wir früher erlebt haben und die immer wieder von neuem beim Vollzug unserer Handlungen zur Geltung kommen, wirken nicht mit eindeutiger naturgesetzlicher Bestimmtheit. Sie zeigen mannigfache, von Fall zu Fall wechselnde Abstufungen des Grades ihrer jeweiligen Wirksamkeit. Denn unsere Gewöhnungen geraten ebenfalls miteinander in Widerstreit: Wir können uns ihnen hingeben oder auch ihrer Herrschaft entziehen und die einen vor den anderen bevorzugen. Es bildet sich hingegen keine, aus dem Zusammenbestehen der verschiedenen Betätigungsweisen sich ergebende Gesamtgewöhnung aus, in der die einzelnen miteinander streitenden Gewöhnungen nebeneinander zur Geltung kämen. Und wir schreiben es wiederum der Kraft unseres

Willens zu, wenn wir imstande sind, selbst festgewurzelte Gewöhnungen abzulegen und andererseits das, was anfänglich unserer Neigung durchaus zuwiderläuft, uns so geläufig zu machen, als wenn es uns angeboren wäre. Es verändert sich demgemäß in der Tat die Wirksamkeit der Einflüsse, unter denen unsere Gewöhnungen entstehen, sich ausbilden und wieder verschwinden, so daß auch hier die konstante Wirksamkeit fehlt, die der Ursache zukommt.

Wir können daher nicht sagen, daß unsere Handlungen durch die Summe aller gegenwärtigen und früheren Einwirkungen, die im Verlaufe unseres Lebens an uns herangetreten sind, verursacht werden. Es wäre dies schon deshalb nicht statthaft, weil wir in unserem Handeln nicht nur von dem abhängen, was wir selbst an Einwirkungen der Außenwelt erlebt haben, sondern überdies unter dem Einfluß der Vererbung stehen. Aber auch dann, wenn wir die Erlebnisse der früheren Generationen, von denen wir abstammen, in gleicher Weise wie unsere eigenen Erlebnisse berücksichtigen, und somit eine niemals abgeschlossen vorliegende, sondern eine ohne Ende in die Vergangenheit zurückwirkende Kette von Einflüssen als wirksam anerkennen, so könnten wir doch auch die so sich ergebende unbegrenzte Summe von äußeren Einwirkungen nicht als die Ursache unserer Handlungen bezeichnen, weil nun einmal keine eindeutige Verknüpfung zwischen unserem Handeln und jeder einzelnen von all diesen Einwirkungen besteht. — Und dies gilt allgemein für jedes Lebewesen, das in seinem Handeln zugleich mit den Einflüssen äußerer Reizwirkungen die Nachwirkung früherer Einwirkungen in selbsterworbenen und ererbten Gewöhnungen zeigt.

Ist es aber unmöglich die Betätigung des Lebens in irgendeine endliche oder unbegrenzt große Summe äußerer Einwirkungen aufzulösen, so müssen wir einen schlechthin bestehenden und unableitbaren Grund des Lebens anerkennen. Wir wollen ihn den Lebenstrieb nennen.

Mit der Anerkennung eines solchen Lebenstriebes treten wir nicht in einen Gegensatz zu der Auffassungsweise des Geschehens, die der modernen Naturbetrachtung eigentümlich ist. Denn auch bei der Erforschung der Zustandsänderungen in der unbelebten Natur wird neben den von außen kommenden Einwirkungen stets ein Zustand vorausgesetzt, der bereits vorhanden ist. Man nimmt an, daß dieser Zustand von sich aus unveränderlich beharrt. In diesem Beharren zeigt sich somit auch der unbelebte Körper von einem Triebe beherrscht, in dem sich seine Besonderheit oder Eigenart kundgibt. Man nennt diesen Trieb die Trägheit des Körpers. Eben diesem als Trägheit, als Beharren im Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen, geradlinigen Bewegung sich

bekundenden Triebe des Unbelebten stellt sich der Lebenstrieb zur Seite. Er ist die unmittelbare Ursache der Handlungen der Lebewesen, die unter dem Einflusse äußerer, gegenwärtiger und vergangener, tatsächlich nachweisbarer oder im verborgenen bleibender Einwirkungen vollzogen werden, die aber niemals aus diesen Einwirkungen eindeutig abgeleitet werden können.

Er ist demnach zwar von den äußeren Einwirkungen abhängig, indem er unter dem Einfluß derselben sich verändert und sich entwickelt und zu immer reicher gestalteten Äußerungen des Lebens in den von ihm verursachten Handlungen führt. Aber er kann nicht in das bloße Zusammenbestehen jener Einwirkungen aufgelöst werden, da der hierzu erforderliche eindeutige Zusammenhang zwischen den äußeren Einwirkungen und den mit ihnen zusammenhängenden Handlungen der Lebewesen nicht nachweisbar ist. Der Lebenstrieb muß daher als eine unzerlegbare Einheit gedacht werden, die sich nicht wie die Bewegungszustände in der unbelebten Natur aus Komponenten zusammensetzen läßt.

Nur dann, wenn die von außen kommenden Einwirkungen, denen ein Lebewesen unterliegt, nicht zu einer, in einer Handlung zutage tretenden Äußerung des Lebens, sondern zum Tode führen, besteht für unser Denken der eindeutige Zusammenhang, der die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung kennzeichnet. Denn der Stillstand des Lebens beendet das Aufleben und Wirksamwerden der ganzen Vergangenheit des Lebewesens; er beseitigt somit gerade das, was die eindeutige Bezugnahme auf die äußeren Einwirkungen unmöglich macht. Es wird daher nur der Tod, aber nicht das Leben durch äußere Einwirkungen mit eindeutiger Bestimmtheit verursacht.

Dies steht ebenfalls mit der modernen Auffassung des Naturgeschehens im Einklang. Wenn wir nämlich den Lebenstrieb uns schwächer und schwächer denken, so geht er bei seinem Erlöschen in den Trieb über, der in der unbelebten Natur als das Beharren im Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung sich äußert. Wir dürfen demnach die Trägheit der unbelebten Naturkörper als die erste Spur eines aufkeimenden Lebens betrachten. Aber der Lebenskeim kommt da nicht zur Entfaltung, da jede Einwirkung den vorhandenen Zustand ändert und einen veränderten Zustand herbeiführt, ohne daß, wie es bei den aufeinanderfolgenden Zuständen der Lebewesen der Fall ist, der frühere Zustand in dem veränderten Zustand aufzuleben und von neuem einzutreten vermag. Der veränderte Zustand kann zwar ebenfalls als der Keim zu einem Leben gelten, da er seinerseits beharrt; aber auch dieser Lebenskeim erstickt, sobald eine weitere Einwirkung

erfolgt. So erweist sich denn das Geschehen in der unbelebten Natur als ein immerwährendes Vernichten des jeweils keimenden Lebens, das eine eindeutige, durch ein Aufleben der vergangenen Zustände nicht beeinträchtigte Beziehung zwischen der Einwirkung, die ein Naturkörper erleidet, und der aus ihr hervorgehenden Zustandsänderung möglich macht. Und ebendieselbe eindeutige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung macht sich auch im Reiche des Lebens geltend, wenn die Einwirkung auf ein Lebewesen den Zusammenhang mit der Vergangenheit aufhebt und den Tod herbeiführt.

Der Lebenstrieb ist demnach zwar von den äußeren Einwirkungen abhängig, indem er unter dem Einfluß derselben verändert, gefördert oder gehemmt, und durch die Förderung oder Hemmung zu den von ihm verursachten Handlungen veranlaßt wird, bis er zuletzt im Tode erlischt. Er kann aber nicht in das Zusammenbestehen jener Einwirkungen aufgelöst werden, da der hierzu notwendige eindeutige Zusammenhang zwischen den äußeren Einwirkungen und den mit ihnen zusammenhängenden Handlungen nicht nachweisbar ist. Er muß daher als der unmittelbare, nicht weiter zurückführbare Grund des Handelns anerkannt werden, der in seiner unteilbaren Einheit jeder Zerlegung widerstrebt. Er nimmt die äußeren Einflüsse in sich auf und vermittelt so die immer wieder von neuem sich geltend machende Wirksamkeit derselben. Und er zeigt uns in seiner ständig wechselnden Beschaffenheit den Grund dafür, daß jeder äußere Einfluß nur unter stets veränderten Bedingungen von neuem wirksam werden kann und daher in eine vieldeutige Beziehung zu den mit ihm zusammenhängenden Handlungen treten muß.

Dieser Trieb bedingt die Eigenart des Bewußtseinszustandes, in dem wir unser Dasein erfassen und eine Kenntnis von unserem Handeln gewinnen. Unser Bewußtsein bietet uns zwar zunächst all die Besonderungen dar, die wir als die Dinge der uns erscheinenden Welt wahrnehmen und in unserem Denken verknüpfen. Es verleiht uns mit der Wahrnehmung der gegenwärtig ablaufenden Geschehnisse zugleich Erinnerungen an Vergangenes und stellt uns auf Grund solcher Erinnerungen manches vor Augen, was wir erst von der Zukunft erwarten. Es ist aber auch ebenso von all dem abhängig, was wir erleben und erlebt haben, ohne daß wir es gesondert hervorheben und von anderem unterscheiden können. Es gewinnt so eine Beschaffenheit, die unser ganzes Dasein in seinem einheitlichen Bestehen kennzeichnet und als das Gefühl sich kundgibt, in dem unsere Persönlichkeit, unser Ich seinen Ausdruck findet. Dieses Gefühl hat eine wechselnde Färbung, in der sich unsere

Stimmung zu erkennen gibt, die uns jeweils beherrscht, sowie die Neigung, uns so oder anders zu betätigen. Es bringt uns somit den Lebenstrieb, der unser Dasein begründet, zum Bewußtsein und kann demgemäß das Lebensgefühl heißen. Und da mit unserem Lebenstrieb all unser Tun und Lassen zusammenhängt, das in unseren Wahrnehmungen und Gedanken, und in allen sonstigen Vorgängen unseres geistigen Lebens zutage tritt, so kommt auch dies alles in der Färbung unseres Lebensgefühls zur Geltung, das somit den im Bewußtsein hervortretenden Grund unseres Handelns in seiner unzerlegbaren Einheit uns vor Augen stellt.

Das auf dem Lebenstrieb beruhende Lebensgefühl entspricht dem, was von Spinoza und Hume mit Unrecht als Wille bezeichnet wird. Denn der Wille Spinozas ist, wie früher (S. 46) angegeben wurde, nichts anderes als das Bewußtsein des Triebs, der sich in den unserem Bewußtsein zugrunde liegenden körperlichen Vorgängen betätigt. Und der Wille Humes ist der innere Eindruck, „den wir fühlen und dessen wir bewußt werden, wenn wir wissentlich eine neue Bewegung des Körpers oder einen neuen Eindruck des Geistes ins Dasein rufen" (vgl. S. 52).

Das Lebensgefühl darf demgemäß auch nicht von uns als Wille in Anspruch genommen werden. Denn es bringt uns zwar den Lebenstrieb zum Bewußtsein, der die Ursache unseres Handelns ist. Und es äußert sich in ihm das Bewußtsein kraftvoller Betätigung, in dem unsere Persönlichkeit, unser Ich den Einflüssen der Außenwelt gegenüber den Halt findet, der die Vorstellung einer freien Willensbetätigung möglich macht. Aber es äußert sich in ihm ebenso das Bewußsein der Abhängigkeit, das zu der Vorstellung eines, all unser Tun und Lassen und den ganzen Lauf der Welt beherrschenden Schicksals führt.

Wir finden somit in dem Lebensgefühl den Grund der Verwebung von Freiheit und Gebundenheit in unserem Handeln. Aber zunächst steht uns nur die Gebundenheit unseres Handelns klar vor Augen. Denn die Gebundenheit beruht darauf, daß der Lebenstrieb in den körperlichen Vorgängen unseres Leibes sich betätigt, durch die unser Dasein in den Verlauf des gesamten Weltgeschehens eingegliedert wird. Wir müssen uns aber erst noch darüber klar werden, wie es zugeht, daß wir uns infolge der Betätigung unseres Lebenstriebes und der auf ihm beruhenden Beschaffenheit unseres Lebensgefühls einen vernunftbegabten Willen zuschreiben, auf Grund dessen wir aus dem Zusammenhang mit dem Weltgeschehen herauszutreten und in uns selbst trotz aller äußeren Einflüsse einen Anfang des Geschehens zu finden glauben.

Diesen Willen müssen wir erst noch entdecken; wir finden ihn nicht unter den Erlebnissen unseres Bewußtseins. Es gibt da außer unserem Lebensgefühl mit seinen Besonderungen überhaupt keine besonderen Zustände, die neben anderen Zuständen sich behaupten und ein Sonderdasein führen. Der Gesamtzustand unseres Bewußtseins ist zwar in immerwährender Veränderung begriffen. Aber der veränderte Zustand löst sich nicht von dem vorhergehenden Zustand los, sondern er tritt in ihm hervor; er wird so von ihm unterschieden und bleibt doch mit ihm verknüpft. Und es vollziehen sich zugleich in dem wechselnden Gesamtzustande die Unterscheidungen und Verknüpfungen, die in ihrer untrennbaren Zusammengehörigkeit die Gegenstände der Wirklichkeit im Raume und in der Zeit darbieten. Und all das, was so unterschieden und verknüpft wird, verwebt sich zu dem Gesamtzustand, in dem der unser ganzes Dasein begründende Lebenstrieb sich kundgibt. In diesen Unterscheidungen und Verknüpfungen suchen wir jedoch vergeblich nach dem Willen.

Erst dann, wenn wir eine Erkenntnis von unserem Handeln gewinnen, können wir hoffen, auch mit dem Willen bekannt zu werden. Denn der Wille strebt nach Zielen und diese Ziele können wir nur im Denken erfassen. Der Wille ist daher an das Denken gebunden. „Man muß sich nicht vorstellen", sagt Hegel[1]), „daß der Mensch einerseits denkend und andererseits wollend sei, und daß er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen habe; denn dies wäre eine leere Vorstellung. Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten; aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens, das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben." Und darum kann nur da ein Wille sein, wo auch ein Denken ist. „Das Tier handelt," wie Hegel weiterhin bemerkt, „nach Instinkt, wird durch ein Inneres getrieben, und ist so auch praktisch; aber es hat keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt. Ebensowenig kann man sich aber ohne Willen theoretisch verhalten, oder denken; denn indem wir denken sind wir tätig."

Würden wir hingegen den im Bewußtsein hervortretenden Lebenstrieb als Wille in Anspruch nehmen, so müßten wir nicht nur dem Tiere einen Willen zubilligen, sondern überall, wo Leben ist, auch einen Willen anerkennen. Und wir dürften selbst die Annahme eines unbewußten Willens nicht scheuen, da der Lebenstrieb nur bei hinreichender

1) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts; Einleitung § 4.

Entwicklung und Ausbildung im Zustande des Bewußtseins zutage tritt und in seinem unentwickelten Zustande bloß die Möglichkeit besitzt, bei fortschreitender Entwicklung einen mit Bewußtsein verknüpften Grad der Ausbildung zu erlangen.

Wir würden jedoch so den seinem Wesen nach unfreien Trieb mit dem freien Willen verwechseln und vermengen und uns jede Möglichkeit nehmen, einzusehen, wie in der Eigenart unseres Lebenstriebs der Glaube an einen freiwaltenden Vernunftwillen begründet ist.

Dieser Verwechslung und Vermengung macht sich Schopenhauer schuldig, indem er die unfreien Triebe der unbelebten Natur als Äußerungen des Willens bezeichnet, der in ganz anderer Weise unter der Leitung der Vernunft sich betätigt.

Wenn wir aber an dem Unterschiede zwischen Trieb und Wille festhalten, so haben wir die Verpflichtung, die Eigenart der Triebe, die das Leben begründen, im Gegensatz zu den Trieben der unbelebten Natur klarzustellen.

Wir gelangen nun zu einer Erkenntnis der Geschehnisse in der unbelebten Natur, wenn wir die Dinge irgendwelchen Einwirkungen unterwerfen und angeben, welche Änderungen eintreten. In gleicher Weise müssen wir auch dem Lebewesen gegenüber verfahren. Wir müssen feststellen, wie sich das Belebte unter dem Einflusse äußerer Einwirkungen verändert. Diese Veränderungen stellen sich als die Äußerungen des Lebens dar.

Wir dürfen aber nicht von vornherein die Lebensäußerungen als Wirkungen ansehen, die in eindeutiger Beziehung zu jenen Einwirkungen als ihren Ursachen stehen. Würden wir diese eindeutige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung ohne weiteres fordern und als tatsächlich bestehend voraussetzen, so könnten wir den Unterschied zwischen unserem Handeln und einem Vorgang in der unbelebten Natur nicht erkennen. Wir müßten, ebenso wie Hume (S. 49) im menschlichen Leben und im Naturgeschehen „allenthalben dieselbe Einförmigkeit und regelmäßige Wiederkehr der natürlichen Prinzipien" entdecken und mit Kant (S. 64) die Überzeugung gewinnen, daß man „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könne".

Daran würde sich auch dann nichts ändern, wenn wir andere Arten ursächlicher Beziehungen für die Lebewesen als für die unbelebten Dinge voraussetzen wollten. Schopenhauer glaubt allerdings auf diese Weise der tatsächlichen Verschiedenheit des Belebten und des Unbelebten, sowie auch des Bewußten und des Unbewußten gerecht zu werden. Er weist

dem Unbelebten die Ursache im engsten Sinne des Wortes zu, die sich, wie er sagt, überall durch zwei Merkmale charakterisiert: erstens dadurch, daß der vorhergehende Zustand, die Ursache heißt, eine gleiche Veränderung erfährt wie der nachfolgende, der Wirkung heißt; und zweitens dadurch, daß „allemal der Grad der Wirkung dem Grad der Ursache genau angemessen ist, folglich eine Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt". — Die Veränderungen und Entwicklungen des unbewußt Lebendigen, das insbesondere in den Pflanzen sich darbietet, führt er hingegen auf die Wirkungsweise des Reizes zurück, in dem er eine Ursache erblickt, die „erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältnis stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit stattfindet". Es kann daher hier „eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja, eine entgegengesetzte herbeiführen". — In der mit Leben und Bewußtsein begabten Tierwelt findet schließlich Schopenhauer die Ursache in der Wirksamkeit des Motivs, das „die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität" darstellt. Ja, er erblickt das Wesen des Tieres geradezu darin, daß die „seiner Natur angemessenen, äußeren Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem hierbei schon vorausgesagten Bewußtsein gegenwärtige Vorstellungen erfolgen". Und das, was den Menschen auszeichnet, sucht er in der Fähigkeit, von der bloß anschauenden Auffassung der Außenwelt zur Bildung von Begriffen weiterzuschreiten. „Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige, ist es, in der Regel, was sein Tun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen."

Aber diese Unterscheidung verschiedener Arten ursächlicher Beziehungen würde uns nicht fördern, da stets doch dieselbe eindeutige Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung vorausgesetzt werden müßte. Denn an der Gleichwertigkeit oder Äquivalenz von Ursache und Wirkung müssen wir unbedingt festhalten, weil wir bei den aufeinanderfolgenden und auseinander hervorgehenden Geschehnissen niemals ein Entstehen aus Nichts oder ein Vergehen in Nichts annehmen können. Die Gleichwertigkeit oder Äquivalenz erfordert indessen keineswegs die Proportionalität, die nach der Ansicht Schopenhauers die Beziehung der Ursache im engsten Sinne des Worts zu ihrer Wirkung regelt. Sie besteht auch bei der Wirksamkeit des Reizes, da hier trotz der mangelnden Proportionalität

doch der Annahme Schopenhauers zufolge eine zwar veränderliche, aber durch die Größe und Vermehrung des vorhandenen Reizes jeweils bestimmte Wirkung eintritt. Und wenn man es überhaupt für möglich hält, daß bloße Vorstellungen und Gedanken, als solche, körperliche Vorgänge hervorbringen, so muß auch das Geistige dem Körperlichen äquivalent sein. Es müßte dann allerdings auch jedem Teile des körperlichen Vorgangs ein bestimmter Teil des geistigen Vorgangs zugehören und somit — was Schopenhauer sich nicht klargemacht zu haben scheint — die geistige Ursache ebenso wie ihre körperliche Wirkung als eine teilbare Größe anerkannt werden, was nicht denkbar ist.

In Wahrheit besteht jedoch, wie wir erkannt haben, keine solche Äquivalenz zwischen den Einwirkungen, die ein Lebewesen erleidet, und den Folgezuständen, in denen sich das Leben äußert. Wir können daher die Einwirkungen nicht als die Ursache der Lebensäußerungen ansehen. Und darum müssen wir einen besonderen Lebenstrieb annehmen, der die Einwirkungen zwar aufnimmt, aber seinerseits das Wirksamwerden derselben vermittelt. Der Lebenstrieb stellt somit in seinem jeweiligen Zustande die Ursache der Lebensäußerungen dar. Er ist aber ebenso wie die Trägheit der unbelebten Körper ein von uns, in unserem Denken, vorausgesetzter Zustand, der niemals als solcher der Untersuchung sich darbietet, sondern nur in dem der Beobachtung zugänglichen Zusammenhang zwischen den Einwirkungen und den Folgezuständen sich verrät.

# VI. Der freie Wille.

Es könnte scheinen, daß die Aufgabe, vor der wir uns gestellt sehen, keiner Lösung zugänglich sei. Denn wir setzen den Lebenstrieb voraus, weil wir die äußeren Einflüsse nicht für die unmittelbare Ursache der Lebensbetätigungen halten können und doch eine Ursache uns denken müssen. Diese Ursache ist aber bloß in der Weise bestimmbar, daß wir die Wirksamkeit ebenjener äußeren Einflüsse in Betracht ziehen, ohne uns hierbei auf die Vermittelung der Wirksamkeit durch den Lebenstrieb zu stützen.

Die Verlegenheit, die wir empfinden, verschwindet indessen, sobald wir bemerken, daß der Mangel an einer eindeutigen Abhängigkeit das Bestehen gesetzmäßiger Beziehungen zwischen den äußeren Einflüssen und den mit ihnen zusammenhängenden Lebensäußerungen nicht hindert.

Diese Bemerkung führt uns zu dem Kernpunkt unserer ganzen Untersuchung. Wenn es nämlich möglich ist, den Zusammenhang zwischen den Einflüssen, denen wir unterliegen, und den Handlungen, die wir vollführen, so festzustellen, wie er tatsächlich besteht, ohne Rücksichtnahme auf die Vermittelung durch den Lebenstrieb, dessen Annahme die eindeutige Bestimmtheit unseres Handelns ohne weiteres zur Folge hat, — dann wird es begreiflich, daß an Stelle des Lebenstriebes, den das Bedürfnis nach einer durchgreifenden Kausalität alles Geschehens fordert, auch ein in anderer Weise sich betätigender Wille vorausgesetzt werden kann, der seinerseits durch freie Entscheidung auf Grund vernünftiger Überlegung den Mangel an eindeutiger Bestimmtheit des Handelns beseitigt.

Um dies einzusehen, müssen wir darauf achten, daß es in Wahrheit zwei Arten von Gesetzmäßigkeiten gibt, die den Zusammenhang der Geschehnisse regeln.

Die Gesetzmäßigkeiten der einen Art bestimmen den einzelnen Vorgang in seinem unmittelbaren Verlauf: etwa den Fall eines Körpers; seinen Zusammenstoß mit einem anderen Körper; die Anziehung und Abstoßung zweier Körper auf Grund ihres elektrischen oder magnetischen Zustandes; die chemische Zerlegung und Verbindung der Körper. An diese Gesetzmäßigkeiten pflegt man zu denken, wenn man von dem Naturgeschehen spricht.

Die Gesetzmäßigkeiten der anderen Art werden weniger beachtet; sie werden im allgemeinen nicht in ihrer Besonderheit anerkannt, da man geneigt ist, überall, wo sie bei der Beobachtung des Naturgeschehens auftreten, ihre Zurückführbarkeit auf die an erster Stelle genannten Gesetzmäßigkeiten anzunehmen. Aber wenn es auch als möglich gelten kann, die Gesetzmäßigkeiten der zweiten Art auf jene der ersten Art zurückzuführen, so ist diese Zurückführung doch nicht immer tatsächlich ausführbar. Und darum müssen wir diese andere Art von Gesetzmäßigkeiten in ihrer Besonderheit uns klarlegen.

Die Besonderheit besteht darin, daß die Gesetzmäßigkeiten nicht für den einzelnen, zur Beobachtung gelangenden Vorgang gelten, sondern erst bei der Beobachtung einer größeren Anzahl von Vorgängen derselben Art zutage treten.

Solche Gesetzmäßigkeiten sind schon im 17. Jahrhundert bekannt geworden. Sie wurden durch die Beobachtung der Geburten und Todesfälle für eine große Anzahl von Menschen, die in einer Stadt oder in einem Lande zusammen wohnen, festgestellt. Im Jahre 1662 hat John Graunt der königlichen Gesellschaft zu London eine Schrift überreicht, die „Natur- und Staatswissenschaftliche Beobachtungen auf Grund der Totenlisten der Stadt London" enthielt, „mit Rücksicht auf Regierung, Gewerbe, Zu- und Abnahme der Bevölkerung, Klima und Krankheiten". In jener Schrift waren durch langjährige Beobachtung der Geburten und Todesfälle zum ersten Male Regelmäßigkeiten festgestellt worden, wie die: daß Knaben- und Mädchengeburten sich nahezu das Gleichgewicht halten, so jedoch, daß die Knabengeburten in geringerem Maße (etwa im Verhältnis 21 : 20) die Mädchengeburten überwiegen; daß eine nach gewissen Regeln sich vollziehende Bewegung in der Bevölkerung einer so großen Stadt wie London nachweisbar sei; daß eine gewisse Ordnung im Absterben einer größeren Anzahl gleichzeitig Geborener vorhanden sei, daß auch das Auftreten von Todesfällen bestimmter Art, der Ertrunkenen oder sonstwie Verunglückten, der Geisteserkrankungen, der Selbstmorde eine gewisse Regelmäßigkeit zeige. — Es waren dies die Anfänge der Beobachtungen, die Süßmilch in seinem Werke[1]) „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes" weitergeführt und die insbesondere der belgische Astronom Quetelet[2]) zu dem gewöhnlich als „Moralstatistik" bezeichneten Untersuchungsgebiete ausgestaltet hat.

1) 2. Auflage 1762.
2) Lettres sur la théorie des probabilités 1846; Physique sociale, 1869.

Bei der Ableitung dieser Gesetzmäßigkeiten werden die einzelnen, zur Beobachtung gelangenden Vorgänge nicht auf ihre Ursachen zurückgeführt. Es ist dies nicht möglich, da es an der Kenntnis der Ursachen fehlt. Aber trotz der Unbestimmbarkeit der einzelnen Vorgänge lassen sich Bestimmungen ausführen, die für die Vielheit zusammengehöriger Vorgänge Geltung beanspruchen. Auf diese Bestimmungen gründen sich die in Frage stehenden Gesetzmäßigkeiten.

Man kann beispielsweise nicht angeben, wann der einzelne Mensch sterben wird. Aber für 10000 oder 100000 gleichzeitig geborener Menschen, die eine Generation bilden, besteht eine feststellbare und tatsächlich in den Sterbetabellen festgestellte Absterbeordnung, die den Lebensversicherungsgesellschaften als Grundlage dient. Denkt man sich nun den einzelnen Menschen durch die gleichalterigen Menschen einer ganzen Generation ersetzt, so kann man festsetzen, was z. B. ein Dreißigjähriger für die Dauer seines Lebens jährlich einzahlen muß, damit ihm im Falle seines Todes eine bestimmte Summe von der Versicherungsgesellschaft ausbezahlt werden kann. Denn die Gesamtheit der Dreißigjährigen, die einer Generation angehören, stirbt in vorbestimmter Weise ab, wie es die Sterbetabelle mit hinreichender Sicherheit angibt.

Zur Erläuterung solcher Gesetzmäßigkeiten dient in einfachster Weise das Würfelspiel. Nehme ich einen Würfel in die Hand, um ihn in bestimmter Weise, in bestimmter Stärke und Richtung zu werfen, so muß, wenn ich auch noch die Unterlage, auf die der Würfel fällt, beachte, ein ganz bestimmter Wurf sich ergeben. Es wird also eine ganz bestimmte Seite nach oben zu liegen kommen; der Würfel muß auch einen ganz bestimmten Weg in der Luft und auf der Unterlage, über die er rollt, zurücklegen und an einer ganz bestimmten Stelle liegenbleiben. — Aber von all diesen Bestimmtheiten habe ich keine hinreichende Kenntnis. Ich erschließe ihr Vorhandensein nur aus der allgemein angenommenen Gesetzmäßigkeit alles und jedes Geschehens, von der auch ich überzeugt bin. Ich kann jedoch, indem ich mich anschicke, den Würfel zu werfen, nicht angeben, bis zu welcher Stelle er rollen und welche Seite nach oben zu liegen kommen wird. Die Ursachen, die den Erfolg des Wurfs bestimmen, hängen somit an den Umständen, die ich nicht beherrsche, und deren Wirksamkeit im einzelnen sich meiner Kenntnis entzieht. Aber trotz meines Unvermögens, den Erfolg eines einzelnen Wurfs vorherzusagen, kann ich doch im voraus Angaben machen, die für eine Vielheit von Würfen Geltung beanspruchen. Ich kann vorhersagen, daß bei einem Würfel, der nicht gefälscht ist, sondern die richtige Beschaffenheit hat, bei oftmaligem Werfen schließlich jede Seite und

jede Kombination von Seiten in einer bestimmten, durchschnittlichen Häufigkeit auftreten wird. Diese Durchschnittswerte geben die Wahrscheinlichkeiten an, die für das Auftreten jeder Seite und jeder Kombination von Seiten bestehen.

Es ist bemerkenswert, daß alle diese Gesetzmäßigkeiten mit Lebensäußerungen zusammenhängen. In der Tat würden wir an der Unbestimmbarkeit des einzelnen Wurfs beim Würfelspiel nicht mehr festhalten, wenn das Werfen des Würfels nicht mit unserer Hand, sondern durch eine Maschine vollzogen würde. Denn die Maschine, die den Würfel automatisch abschleudert und wieder aufnimmt, würde mit vollkommener Gleichmäßigkeit sich betätigen, während mit unserer, durch Übung und Ermüdung und durch sonstige, unberechenbare Einflüsse bedingten Lebensbetätigung, wenn sie auch nur im Ergreifen und Werfen des Würfels besteht, eine vollkommene Gleichmäßigkeit unvereinbar ist.

Dies führt uns dazu, in den Gesetzmäßigkeiten zweiter Art, die aus Wahrscheinlichkeitsbestimmungen hervorgehen, das charakteristische Merkmal der Lebensäußerungen zu suchen. Denn es besteht zwar natürlich die Möglichkeit, auch bei Vorgängen in der unbelebten Natur die Methoden der Wahrscheinlichkeitsrechnung anzuwenden und bei bloßen Wahrscheinlichkeitsbestimmungen, die im Durchschnitt vieler Fälle gelten, stehenzubleiben. Die Meteorologie insbesondere begnügt sich vielfach mit der Ermittelung von solchen Durchschnittswerten. Selbst die mechanische Wärmetheorie benutzt bei der Ableitung der Wärmewirkungen aus dem Stoß der Moleküle die Bestimmung von Durchschnittswerten nach den Methoden der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Aber diese Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung ist in diesen Fällen nicht mit dem Wesen der Erscheinungen verknüpft. Denn die Moleküle verfolgen mit eindeutiger Bestimmtheit ihren Weg; sie stoßen aufeinander, wenn sie einander begegnen und es kann natürlich auch eine mittlere Wegelänge berechnet werden, die von den Molekülen durchschnittlich zwischen je zwei aufeinanderfolgenden Zusammenstößen zurückgelegt wird. Es ergeben sich andererseits aus der physikalischen Beschaffenheit der Atmosphäre im Verein mit den Einflüssen der Bodentemperatur und der Sonnenwärme die meteorologischen Erscheinungen wie Luftdruck, Wärme, Wolkenbildung und Niederschlag in eindeutiger Bestimmtheit. Da wir aber die in Betracht kommenden Umstände nicht insgesamt übersehen, so ist die Beschränkung auf Mittelwerte als Zugeständnis unserer mangelhaften Einsicht unvermeidlich; sie ist aber keineswegs in der Wirkungsweise der maßgebenden Faktoren begründet. Bei den Äußerungen der Lebewesen hingegen ist von vornherein eine eindeu-

tige Bezugnahme auf die äußeren Einflüsse unmöglich, weil diese Einflüsse nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittelung des Lebewesens, das sich in einem ununterbrochenen Prozesse der Entwicklung befindet, zur Geltung kommen.

Dies bezeugt insbesondere bezüglich der Handlungen, die wir selbst ausführen, das Bewußtsein, das wir von unserem Handeln haben. Den letzten Grund unseres Handelns können wir in der Tat niemals in einem äußeren Anlaß finden: unser persönliches Dasein, unser Ich nimmt alle Einflüsse in sich auf und läßt sie nur als Ausfluß seiner unteilbaren Einheit in wechselndem Grade wirksam werden. Unser persönliches Dasein, unsere Seele kann aber niemals als etwas in endlicher Abgeschlossenheit für sich Bestehendes angesehen werden. Diese Einsicht finden wir schon bei den Philosophen des Altertums. Von Heraklit wird der Ausspruch überliefert[1]): „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund hat sie." Und der Grund der Seele oder des Lebens ist deshalb so unergründlich tief, weil in ihm die ganze Vergangenheit ruht und wirksam bleibt. Bei allem, was wir tun, gewinnt das, was wir früher getan haben, von neuem Einfluß und Bedeutung; und nicht nur das, was wir selbst getan haben und in selbst erworbenen Gewöhnungen zur Geltung kommt, sondern auch das, was unsere Vorfahren getan haben und durch Vererbung auf uns übergegangen ist. Da kommen wir in der Tat zu keinen Grenzen. Bis zu den Anfängen alles Lebens im werdenden Kosmos, bis zu dem Urgrunde alles Seins in der schaffenden Gottheit müßten wir zurückgehen, um alle Einflüsse, die unser Handeln bestimmen, festzustellen. Es ist deshalb nicht möglich, die Gesetzmäßigkeiten, die unser Handeln im Durchschnitt vieler Fälle unter gleichartigen äußeren Umständen zeigt, aus der Wirksamkeit von Ursachen, aus denen die einzelnen Handlungen hervorgehen, abzuleiten.

Darum gibt es niemals eine durchaus sichere Bestimmung und Voraussage bezüglich der einzelnen Handlungen, die ein Mensch vollbringt. Man wendet vielleicht ein, daß doch der Charakter des Menschen dafür bürge. Aber der Charakter ist eben das Gepräge, das die ganze ins Unbegrenzte zurückreichende Vergangenheit, soweit sie durch Vererbung und Gewöhnung der Gegenwart innewohnt und wirksam bleibt, dem Menschen aufdrückt. Und ebendieses Gepräge können wir niemals in allen einzelnen Zügen verfolgen. Es bleibt daher für unsere Auffassung der Charakter des Menschen stets mit einer gewissen Unbestimmtheit behaftet.

1) Diels, Fragmente der Vorsokratiker; Herakleitos.

Wollte man daraus den Schluß ziehen, daß demnach jeder Mensch für fähig gehalten werden müsse, jegliche Handlung zu begehen, so müßte zugestanden werden, daß es in Wirklichkeit sich so verhält; nur mit der Einschränkung, daß für verschiedene Menschen auch verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit für das Eintreten der verschiedenen Handlungsweisen bestehen. Und wenn man es für ausgeschlossen hält, daß ein Mensch, den wir kennen, eine bestimmte Tat begangen habe, so kann dies nur den Sinn haben, daß die Wahrscheinlichkeit für das Begehen der Tat auf Grund unserer Kenntnis überaus klein oder verschwindend klein sei. Eine, wenn auch noch so geringe Wahrscheinlichkeit ist aber immer noch vorhanden: je nach Umständen kann die Tat, die wir als unmöglich ansehen, doch begangen werden. Denn das Wesen des Menschen ist in Wahrheit unergründlich.

Eben deswegen nehmen wir in naiver Unbefangenheit etwas im Menschen als wirksam an, das die vorhandene Unbestimmtheit beseitigt und die bestimmte Handlung herbeiführt. Dieses Etwas ist der Wille. Er ist für das kritisch forschende, den Zusammenhang alles Geschehens betrachtende Denken gar nicht vorhanden. Der kritischen Betrachtungsweise erweist sich der Wille an das naive Verhalten gebunden, das den Menschen, wie er leibt und lebt, in begrenzter, abgeschlossener Endlichkeit voraussetzt und ihn in dieser vermeintlichen Begrenztheit und Abgeschlossenheit als den Vollbringer seiner Taten ansieht. An Stelle des Willens tritt daher für die kritische Betrachtungsweise der Einblick in die niemals abgeschlossene vorliegende Verwebung der Handlungen mit den in die unbegrenzte Vergangenheit zurückreichenden Einflüssen, denen der Mensch unterliegt. Und es muß dabei unentschieden bleiben, ob mit dem immer weiteren Zurückgehen auf die Einflüsse der Vergangenheit die Bestimmtheit des Handelns selbst mehr und mehr ins Unbegrenzte wächst, so daß durch den Inbegriff aller überhaupt denkbaren Einflüsse das Handeln schlechthin bestimmt wird — oder ob die Bestimmtheit nur mehr und mehr gewissen Grenzen sich nähert, ohne dieselben zu erreichen und zu überschreiten. Nur dann, wenn der Bestimmbarkeit des Handelns solche unüberschreitbare Grenzen, die man Asymptoten nennen kann, gezogen sind, ist es möglich, den so sich ergebenden, schlechthin unbestimmbaren, innersten Kern und Grund des Lebens als eine übersinnliche und außerzeitliche, aber doch dem sinnlichen und zeitlichen Verlauf des Lebes immanente Daseinsweise anzusehen, wie sie Kant voraussetzt und wie sie im Anschluß an Kant auch von Fichte und Schelling, und nicht minder von Schopenhauer angenommen wird.

Wir erkennen jedoch zugleich, daß diese Daseinsweise nicht das Feld ist, in dem der freie Wille sich betätigt. In ihr stellt sich der innerste verborgene Kern des Lebenstriebes dar, der unableitbar und unbestimmbar ist, auch keiner Verursachung unterliegt. Aber soweit er in den Handlungen des Menschen zur Geltung kommt, können wir ihn nicht als eine Willensbetätigung ansehen, die nach vorbestimmten Zielen mit Überlegung strebt und dieses Streben schließlich auch ebensowohl unterlassen könnte. Wir müssen ihn vielmehr als die ursprünglich bestehende und eindeutig wirksame Ursache unseres Handelns ansehen, mit der alle äußeren Einwirkungen unter Preisgabe ihrer selbständigen Wirksamkeit sich verweben und so den unaufhörlich sich verändernden und sich entwickelnden Lebenstrieb in seiner jeweiligen Gestaltung bedingen.

Sobald wir jedoch zu der naiven Auffassung zurückkehren und den Menschen in scheinbar abgeschlossener Endlichkeit als den Täter seiner Taten ansehen, stellt sich auch mit unaufhebbarer Notwendigkeit der Wille ein, der die Unbestimmtheit des Handelns aufhebt und die Entscheidung herbeiführt. Und dieser, der naiven Auffassungsweise unentbehrliche Wille muß als frei gelten, da er von sich aus entscheidet und auf Grund seiner Entscheidung handelt.

Es besteht demnach in der Tat der Zwiespalt in der Auffassung unseres Handelns, den Kant zuerst mit voller Deutlichkeit erkannt hat. Er hat jedoch nicht, wie Kant meint, in dem Zusammenbestehen einer sinnlichen und übersinnlichen Daseinsweise seinen Grund, sondern in dem Zusammenbestehen der naiven und kritischen Auffassungsweise unseres Daseins.

Indem wir nämlich ein Bewußtsein von unserem Handeln gewinnen, das niemals mit eindeutiger Bestimmtheit aus äußeren Anlässen hervorgeht, sehen wir uns genötigt, den unmittelbaren Grund für all unser Tun und Lassen nicht in der Außenwelt, sondern in uns selbst zu suchen. Wir haben nun die Neigung, unser Dasein so, wie es in unserem Bewußtsein zutage tritt, als abgeschlossen vorliegend und für sich bestehend anzusehen. Darin zeigt sich unser naives Verhalten. Wir glauben alsdann die Ursache für die Betätigungen unseres Daseins eben in dem Bewußtsein zu finden, in dem es sich darbietet; und wir machen demgemäß das freie, von sich aus erfolgende Walten eines vernunftbegabten Willens oder einer willensstarken Vernunft für unsere Handlungen verantwortlich. Ebendieselbe Neigung macht sich mit dem entsprechenden Erfolge bei der Auffassung aller Dinge und der ganzen Welt geltend. Darum betrachten wir in unserem naiven Verhalten die Dinge und die ganze Welt wie etwas für sich Bestehendes, an das wir herantreten,

um es so wahrzunehmen und zu erkennen, wie es in seiner vermeintlichen, unbedingt und schlechthin bestehenden Wirklichkeit beschaffen ist.

Bei fortschreitender Entwicklung unseres geistigen Lebens werden wir aber darauf aufmerksam, daß wir selbst es sind, die alle Dinge und auch unser eigenes Dasein in unserem Bewußtsein erfassen, und daß somit die ganze, in vermeintlicher Unabhängigkeit bestehende Wirklichkeit nur in den Unterscheidungen und Verknüpfungen unseres Denkens sich zu erkennen gibt. Dies führt uns zu dem kritischen Verhalten. Wir werden uns nun der Tatsache bewußt, daß wir durch unser Wahrnehmen und Denken zur Erkenntnis der Dinge und unseres Daseins gelangen. Dann vermag sich das scheinbar für sich Bestehende nur noch in den von uns vollzogenen Unterscheidungen und Verknüpfungen zu behaupten; und demgemäß gewinnt auch unser eigenes Dasein nur in dem Inbegriff der Bedingungen und Bestimmungen seinen Halt, durch die es in unserem Denken und Erkennen mit der Gesamtheit alles Geschehens sich verknüpft.

Das Fortschreiten zum kritischen Verhalten hebt jedoch das naive Verhalten, das im Getriebe des täglichen Lebens mit unabwendbarer Notwendigkeit immer wieder sich geltend macht, keineswegs auf. Und so verwebt sich denn die naive Ansicht von unserem anscheinend abgeschlossen vorliegenden, von einem freien Willen beherrschten Dasein mit der kritischen Betrachtungsweise, die unser Leben und unser Handeln an den Verlauf des ganzen Weltgeschehens in vorbestimmter Gesetzlichkeit gebunden findet.

Den Widerspruch, der zwischen dem ursprünglich vorhandenen naiven Verhalten und der allmählich sich regenden kritischen Betrachtungsweise besteht, vermag indessen der denkende Mensch nicht hinzunehmen. Er fühlt das Bedürfnis nach einer widerspruchslosen Welt- und Lebensanschauung. So sucht er denn zunächst, wie die antike und die christlich-mittelalterliche Auffassungsweise es uns vor Augen stellt, die Vernunft- oder Willenskraft, die dem naiven Menschen als Ursache des eigenen Handelns sich darbietet, zugleich als die Ursache alles Seins und Werdens in der gesamten Wirklichkeit zu erweisen.

Aber an Stelle der Vernunftkraft Platos, die Ziele sich vorsetzt, erstrebt und festhält, und an Stelle der Willenskraft Augustins, die das Dasein der Dinge begründet, erfaßt und zu erhalten strebt, tritt für die kritische Betrachtungsweise der modernen Zeit die Auffassung des Geschehens in seiner reinen Gesetzlichkeit. Da werden triebartige Zustände der Dinge vorausgesetzt, die von sich aus unveränderlich beharren und nur durch ihr Zusammenbestehen mit den triebartigen Zuständen

anderer Dinge, die ihrerseits von sich aus unveränderlich beharren — also durch innere Entwicklungen — zu einer Änderung veranlaßt werden.

Es ist ein mit Notwendigkeit sich vollziehender Entwicklungsgang, der in diesem, von der Antike durch das Mittelalter bis in unsere Tage sich erstreckenden Wandel der Grundauffassung alles Geschehens uns vor Augen tritt. Das Wesentlichste, für uns Bemerkenswerteste an diesem Wandel besteht darin, daß an Stelle der in den Dingen selbst liegenden, von selbst sich vollziehenden Änderung ein beharrender Zustand tritt, der nicht von sich aus sich ändert, sondern nur durch äußere Einwirkungen geändert wird.

Daß aber diese moderne Auffassungsweise nicht oberflächlich und veräußerlicht ist, sondern in der Natur unseres Denkens ihren Grund hat und in die Tiefe führt, zeigt sich darin, daß nun eine, den vielgestaltigen Beziehungen unseres Denkens entsprechende Mannigfaltigkeit der Gesetzmäßigkeiten des Geschehens erfaßbar und feststellbar wird, während die, aus dem Wirken der Vernunft oder des Willens hervorgehende Gesetzmäßigkeit in jedem Falle von derselben Art sein mußte, da eine und dieselbe Vernunft oder ein und derselbe Wille den letzten Grund alles Geschehens bildete.

Um diese Vielgestaltigkeit in der Gesetzmäßigkeit des Geschehens einzusehen, bedarf es nur der einfachen Bemerkung, daß von vornherein, solange die Erfahrung noch keine Entscheidung herbeigeführt hat, jeder in unserem Denken erfaßbare Zusammenhang von Geschehnissen als möglich und der Verwirklichung fähig angesehen werden muß. Wir dürfen nicht von vornherein sagen, daß dieses oder jenes Geschehen unmöglich sei: Es ist möglich, wenn es denkbar ist. Nur solche Geschehnisse, die wir in unserem Denken nicht erfassen können, sind als unmöglich zu bezeichnen. Dies ist die einzige unerläßliche Voraussetzung. Denn wir sind denkende Menschen und wir verknüpfen in unserem Denken das ganze Weltgeschehen zu einer in sich zusammenhängenden Einheit. So wenig wir Dinge sehen und sonstwie wahrnehmen können, die keine räumliche Form haben und nicht in der Zeit beharren oder sich verändern, ebensowenig vermögen wir eine, in unserem Denken nicht vollziehbare Verknüpfung der Geschehnisse als in Wirklichkeit bestehend anzunehmen: Wir können ein außerräumliches und außerzeitliches Bestehen der Dinge nicht erfassen, und wir sind auch nicht imstande ein Entstehen aus nichts und ein Vergehen in nichts zu denken. Alle denkbaren Veränderungen müssen hingegen als mögliche Arten des tatsächlich in der Welt sich vollziehenden Geschehens anerkannt werden. — Dies ist die Grundlage, auf der unsere Erkenntnis der Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang beruht.

Wir fassen nun in der Tat die im Raum zusammenbestehenden Körper als zusammengehörig auf. Wir müssen es daher für möglich halten, daß die Körper in Wahrheit räumlich zusammenhängen, daß aber die Veränderung des einen Körpers von einer zugehörigen Veränderung eines anderen Körpers begleitet ist. Wir sagen alsdann, daß die Körper aufeinander stoßen oder drücken, einander anziehen oder abstoßen oder sonstwie sich gegenseitig beeinflussen. In dieser Weise begreifen wir die Geschehnisse in der unbelebten Natur. Wir reden zwar von Kräften; aber wir können nur feststellen, daß mit dem einen Körper ein anderer sich verändert, oder daß eine Einwirkung des einen Körpers auf den anderen stattfindet. Jeder denkbare Zusammenhang muß zunächst als möglich gelten. Und nur die Erfahrung kann lehren, welche Zusammenhänge zwischen den räumlich benachbarten Körpern tatsächlich bestehen. Diese tatsächlich bestehenden Zusammenhänge werden in ihrer Gesetzmäßigkeit erforscht und klargestellt.

Wir fassen aber andererseits auch die in der Zeit aufeinanderfolgenden Zustände der Körper als zusammengehörig auf. Es sind ja Zustände desselben Körpers. Wir vergessen nicht, wie ein Körper, der sich verändert, vor seiner Veränderung beschaffen war. Wir müssen es somit als möglich ansehen, daß die Veränderungen eines bestimmten Körpers nicht nur von den anderen Körpern, die im Raume mit ihm zusammen vorhanden sind, sondern auch von den früheren Zuständen, die jener Körper gehabt hat und jetzt nicht mehr hat, abhängen. Auch da können wir von vornherein nur die Möglichkeit einer Beeinflussung durch die früheren Zustände behaupten; wir können jedoch ohne die Inanspruchnahme der Erfahrung nicht sagen, welche Beeinflussung ein Körper durch seine früheren Zustände tatsächlich erleidet. Hinsichtlich der Geschehnisse in der unbelebten Natur bedürfen wir des Zurückgehens auf die vergangenen Zustände nicht. Zur Erklärung der Veränderungen und Betätigungen der mit Leben begabten Körper ist aber die Berücksichtigung der vergangenen Zustände unerläßlich. Wir sind dann geneigt, von besonderen seelischen Vermögen oder Kräften zu reden, durch welche die in den vergangenen Zuständen begründeten Äußerungen des Lebens veranlaßt werden. Aber die seelischen Vermögen oder Kräfte können uns die Bezugnahme auf die vergangenen Zustände selbst nicht ersparen. Und schließlich vermögen wir doch nur den Zusammenhang mit den vergangenen Zuständen in seiner Gesetzmäßigkeit festzustellen und zu erforschen. Die seelischen Kräfte oder Vermögen sind ebenso wie die Kräfte der unbelebten Natur keine Erklärungen des wirklichen Geschehens. Sie bieten auch keinen Ersatz für eine auf die Tatsachen der

Erfahrung gestützte und in der Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhangs der Tatsachen bestehende Erklärung.

Wollen wir wissen, was ein unbelebter Körper eigentlich ist, so müssen wir feststellen, wie er auf Grund seines jeweiligen Zustandes im Zusammenhang mit anderen Körpern seiner Umgebung sich ändert. Auf seine früheren Zustände brauchen wir keine Rücksicht zu nehmen; wenn wir nur seine gegenwärtige Verfassung kennen. In diesem Sinne können wir sagen, daß ein unbelebter Körper keine Vergangenheit hat. Bei einem lebenden Wesen reicht hingegen die Kenntnis des gegenwärtigen Zustandes nicht aus, wenn wir sein Verhalten unter irgend welchen Einwirkungen feststellen wollen. Wir müssen wissen, was ein lebendes Wesen früher war, um angeben zu können, was es jetzt ist und wie es irgend welchen Einwirkungen gegenüber sich verhalten wird. Ein lebendes Wesen hat eine Vergangenheit. Es steht unter dem Einfluß seiner Vergangenheit.

Dieser Einfluß der Vergangenheit erschließt uns das Verständnis für das Verhalten der Lebewesen. Er macht es begreiflich, daß ein lebendes Wesen nicht wie ein unbelebter Naturkörper den von außen kommenden Einflüssen preisgegeben ist, sondern durch diese äußeren Einflüsse nur bis zu einem gewissen Grade beeinflußt wird. Dieser immer wieder zur Geltung kommende Einfluß der Vergangenheit begründet im besondern die persönliche Eigenart oder den Charakter des Menschen. Wir erkennen so, daß der tatsächlich vorhandene Charakter kein ursprüngliches, unwandelbares Sein ist, das sich in einer unveränderlichen Beschaffenheit in unseren Handlungen enthüllt, sondern daß er „in dem Strom der Welt" sich bildet. Nur dies bleibt unentschieden, ob durch die in die Vergangenheit zurückreichenden Einflüsse in ihrer endlosen Aneinanderreihung der Charakter vollständig oder nur bis zu gewissen Grenzen bestimmt wird, so daß ein uranfänglich bestehender Kern anerkannt werden müßte. Er wird indessen in dem einen wie in dem anderen Falle beeinflußt: er gestaltet sich und er kann auch umgestaltet werden.

Wir gewinnen so die Überzeugung von der durchgreifenden Bestimmtheit und Gesetzlichkeit alles menschlichen Handelns und alles Geschehens überhaupt: von derselben Bestimmtheit und Gesetzlichkeit, zu der auch der Glaube an die antike Vernunftkraft und die mittelalterliche Willenskraft führt und zu der jede umfassende und einheitliche Auffassung der Welt und des Lebens hinführen muß.

Wir werden aber auch darauf aufmerksam, daß wir, eben wegen des Zurückreichens der bestimmenden Einflüsse in die uns keinenfalls völlig bekannte Vergangenheit, niemals imstande sind, die Ursachen unseres Handelns mit eindeutiger Bestimmtheit anzugeben.

Dies ist der entscheidende Punkt. Wir sind als denkende Menschen von der durchgreifenden Gesetzlichkeit des menschlichen Handelns überzeugt. Wir glauben an diese Gesetzlichkeit und sind demgemäß geneigt, die Tat eines Menschen für ebenso bestimmt und notwendig zu halten wie ein sonstiges Geschehnis in der Natur. Aber die Bestimmtheit und Notwendigkeit vermögen wir bei dem lebendigen, von seiner Vergangenheit beeinflußten Menschen nicht nachzuweisen. Wir sind zwar überzeugt, daß der Mensch durch die in ihm schlummernde, seine Persönlichkeit bedingende Vergangenheit unter dem Einflusse äußerer Einwirkungen durchaus bestimmt wird und gar nicht anders handeln kann, als er in Wirklichkeit handelt. Wir müssen aber auch zugeben, daß die Bestimmtheit und Notwendigkeit des Handelns nicht bis in jede Einzelheit nachweisbar ist. Und diese bei dem Mangel an erkennbarer Bestimmtheit notwendig übrig bleibende Unbestimmtheit ist der Grund dafür, daß wir naiver Weise einen Willen annehmen, der von sich aus, also vollkommen frei, die Entscheidung herbeiführt, die in der von uns erkennbaren Verursachung des Handelns noch nicht ausreichend begründet ist.

So löst sich für uns das Problem der Willensfreiheit durch die Unterscheidung des naiven und kritischen Verhaltens: gehen wir bis auf die letzten Bestimmungsgründe unseres Handelns in dem durch äußere Einflüsse bedingten Lebenstrieb zurück, so können wir keinen Willen und somit auch keine Möglichkeit anders zu handeln als so, wie wir tatsächlich handeln, anerkennen. Da aber die letzten Bestimmungsgründe unseres Handelns in Wahrheit nicht erfaßbar sind, so bleibt für unsere naive Betrachtungsweise, die nur das jeweils Erfaßbare kennt, die Möglichkeit bestehen, daß wir doch anders hätten handeln können. Und dann nehmen wir zur Erklärung der von uns nicht weiter verfolgbaren Entscheidung den Willen an, der die Entscheidung herbeiführt. Der Wille ist somit frei. Aber er ist für eine auf die letzten Gründe zurückgehende, kritische Betrachtungsweise gar nicht vorhanden. Er stellt sich indessen in unserer Auffassungsweise immer wieder ein, sobald wir uns und unsere Nebenmenschen in der uns erfaßbaren Bestimmtheit auffassen und so zu der naiven Betrachtungsweise zurückkehren.

Wir verstehen hiernach, daß der Mensch in seiner ursprünglichen naiven Unbefangenheit mit Notwendigkeit an das Vorhandensein eines Willens glaubt, der die Befähigung zu freier Entscheidung hat; daß aber der Mensch, der zu kritischer Besonnenheit gelangt, mit gleicher Notwendigkeit auf Grund seiner Einsicht in die durchgreifende Gesetzlichkeit und Bestimmtheit alles Geschehens von der Annahme einer freien Willensbetätigung absieht.

# VII. Zurechnung und Strafe.

Mit der Erkenntnis, daß uns bei der Betätigung unseres Lebenstriebs nicht — wie wir in unserem naiven Verhalten annehmen — ein vernunftbegabter freier Entscheidung fähiger Wille zur Verfügung steht, verknüpft sich ein Wandel in der Bewertung unseres Handelns, der bedenklich erscheinen kann, weil er lieb gewordene und mit Zähigkeit festgehaltene Vorurteile zerstört. Es bleibt uns daher noch die Aufgabe über die Folgerungen Klarheit zu gewinnen, die aus unserer Lösung des Problems der Willensfreiheit für die Bewertung unseres Handelns sich ergeben.

Die Bewertung unseres Handelns scheint nämlich an das Walten eines freien, mit vernünftiger Überlegung handelnden Willens gebunden. Sie gründet sich auf die Annahme, daß das, was wir tun, nicht notwendig geschieht, sondern auch unterbleiben könnte. Und dies setzt die Betätigung des vernunftbegabten Willens voraus. Denn der Wille ist es, der sich für die Tat entscheidet, der aber auch für das Unterlassen der Tat sich entscheiden könnte. Darum werden wir für all unser Tun und Lassen verantwortlich gemacht. Weil man uns einen zu freier Entscheidung befähigten Willen zuschreibt, wird von uns gefordert, daß wir die aus den Gewöhnungen des Lebens hervorgehenden Regeln, die zu Sitten und Gebräuchen, zu Geboten und Gesetzen werden, beachten und zur Richtschnur unseres Handelns machen.

Mögen diese Anordnungen und Verpflichtungen auf göttliche Offenbarung oder auf menschliche Satzung zurückgeführt werden, sie gelten in dem einen wie in dem anderen Falle als verbindlich. Jede Abweichung wird als eine Tat betrachtet, die, weil sie freiwillig geschah, hätte unterbleiben können und, weil sie die bestehende Vorschrift mißachtete, hätte unterbleiben sollen.

Darum erfolgt die Strafe als eine Vergeltung. Denn die Übertretung

ist ja nicht unvermeidlich. Sie geht aus einer freien Entscheidung des Willens hervor und erregt deshalb Unwillen und Zorn, zu dessen Besänftigung Sühne und Opfer zu leisten sind. Wird aber die Übeltat gesühnt, so wird auch der Übeltäter von den Folgen seiner Tat erlöst. Er beschwichtigt durch Sühne und Opfer den Unwillen und Zorn, und darin besteht seine Erlösung.

An dieser auf dem Glauben an eine freie Willensbetätigung beruhenden Auffassung unseres Handelns können wir jedoch nicht festhalten, wenn wir zur Einsicht in die ausnahmslose Gesetzlichkeit und Bedingtheit unseres Tuns und Lassens gelangen. Dies hebt indessen den Wert unseres Handelns nicht auf. Denn die Gewöhnungen, die in der Betätigung unseres Lebenstriebs ihren Grund haben und an das immer wiederkehrende Aufleben und Wirksambleiben des Vergangenen gebunden sind, bleiben nach wie vor in Kraft. Und aus den Gewöhnungen entwickeln sich Sitten und Gebräuche, geschriebene und ungeschriebene Gesetze: Gesetze, die immer gelten, wo Menschen gesellig zusammenleben, weil sie in der Natur des gesellschaftlichen Lebens ihren Grund haben; und Gesetze, die nach Zeit und Ort sich ändern, weil sie den durch die jeweiligen Verhältnisse bedingten Bedürfnissen des Gemeinwesens Rechnung tragen.

Aber diese Sitten und Gebräuche, diese geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze gehen aus dem Zusammenleben der Menschen hervor. Sie sind Äußerungen des gesellschaftlichen Lebens. Sie bestimmen das Verhalten, an das die Erhaltung und Entwicklung des Gemeinwesens gebunden ist. Sie stellen daher die Regeln dar, die innerhalb eines bestehenden und sich entwickelnden Gemeinwesens tatsächlich Beachtung finden, so daß mit ihnen die Handlungsweise jedes einzelnen, dem gesellschaftlichen Verbande angehörigen Gliedes verglichen wird. Und der Wert, der den Handlungen beigemessen wird, hängt nach wie vor von der Übereinstimmung mit den zur Geltung gekommenen Regeln ab.

Diese Regeln erleiden indessen mit derselben Notwendigkeit, mit der sie entstehen, auch Ausnahmen. Es werden Handlungen vollzogen, die bei der Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit der Einflüsse, denen die einzelnen Glieder des Gemeinwesens unterliegen, Abweichungen von der als Regel geltenden Handlungsweise darstellen. Und wir müssen diese Abweichungen für ebenso begründet ansehen, wie die der Regel entsprechenden Handlungen. Denn die Handlungen, die der naiven Betrachtungsweise als Äußerungen eines mit Freiheit sich betätigenden Willens erscheinen, haben in gleicher Weise wie alles sonstige Geschehen als notwendig zu gelten. Ob sie überhaupt, für sich betrachtet, als

Äußerungen eines vernunftbegabten Willens aufgefaßt werden können, kann dahingestellt bleiben. Es genügt, daß sie im Zusammenhang mit der Gesamtheit alles Geschehens notwendig sind. Sie erscheinen daher wie alles sonstige Geschehen auch als vernünftig, soweit wir die Notwendigkeit einsehen und begreifen, so daß in diesem Sinne das, was wirklich ist, in der Tat, wie Hegel sagt, vernünftig ist.

Die Erkenntnis der Notwendigkeit hindert jedoch keineswegs die Verurteilung einer Handlung, die den bestehenden Sitten und Gesetzen zuwiderläuft. Sie macht ja die Abweichung von der auf Sitte und Gesetz beruhenden Regel nicht geringer. Es wäre nur töricht, von Vergeltung, von Sühne und Opfer zu reden. Denn wir wissen, daß die Abweichungen im Zusammenleben der Menschen, im Zusammenschluß zu einer Lebensgemeinschaft ihren Grund haben. Und mit der Verurteilung einer Handlung bleibt auch die Bestrafung bestehen. Sie ist ihrerseits eine im gesellschaftlichen Leben wohlbegründete Handlungsweise.

Die so sich ergebende Veränderung in der Auffassung des menschlichen Handelns wird nun vollkommen klar und einleuchtend, wenn wir darauf achten, daß Kinder und auch Erwachsene, die wie Kinder sich verhalten, leicht sich dazu hinreißen lassen, sogar unbelebte Gegenstände — etwa einen Stuhl oder Tisch, an dem sie sich gestoßen haben — ihren Unwillen fühlen zu lassen. Da erhält wohl der Stuhl oder Tisch einen energischen Stoß oder Schlag. Wer über eine solche naive Zurechnung der Übeltat eines unbelebten Gegenstandes hinausgewachsen ist, wird immer noch den Stuhl oder den Tisch für die Ursache des unangenehmen Vorfalls halten. Er wird also immer noch dem Dinge das Geschehnis zurechnen, insofern er in ihm die Ursache desselben sieht. Er wird auch auf Abhilfe bedacht sein, indem er den Stuhl oder den Tisch aus der bedrohlichen Nähe entfernt oder sonstwie Vorsorge trifft. Er wird aber über den Gegenstand nicht zornig sich entrüsten. Er wird keine Vergeltung üben und keine Sühne verlangen. — In gleicher Weise werden wir auch einem Menschen gegenüber, der eine böse Tat begangen hat, auf Vergeltung, auf Sühne und Opfer verzichten.

Diese veränderte Auffassungsweise hat sich hinsichtlich der Bestrafung von Vergehen und Verbrechen innerhalb der menschlichen Gesellin der Tat bereits angebahnt, wenn sie auch nicht als vollzogen angesehen werden darf.

In der Strafrechtslehre, die mit den aus angeblich freier Willensentschließung hervorgehenden Gesetzesübertretungen sich zu befassen hat, ist die auf den notwendigen Zusammenhang alles Geschehens sich stützende Auffassungsweise bereits zum Durchbruch gekommen.

Franz von Liszt[1]) beispielsweise betrachtet das Verbrechen einesteils „als ein Ereignis im Leben des einzelnen Menschen, das aus der Eigenart, aus der Individualität dieses einzelnen Menschen heraus erklärt werden muß." Er will anderenteils das Verbrechen auch als ein Ereignis im Leben der Gesellschaft aufgefaßt und aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus erklärt wissen. Und er sieht den Anfang zu dieser Betrachtungsweise eben in der, auch von uns in den Vordergrund gerückten Erforschung der Gesetzmäßigkeiten in den scheinbar zufälligen Ereignissen des menschlichen Lebens, die uns die Geburten und Todesfälle der in einer Stadt oder in einem Lande zusammenlebenden Menschen, aber auch die scheinbar willkürlichen Handlungen, wie Mord und Diebstahl und alle sonstigen Verbrechen und Vergehen, vor Augen stellen. Demgemäß bezeichnet er das Verbrechen als „das Produkt aus der Eigenart des Verbrechers einerseits und den, den Verbrecher im Augenblick der Tat umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse andererseits." Und er nennt diesen Grundsatz „den Grund- und Eckstein seiner ganzen kriminalpolitischen Auffassungsweise."

Darum verlangt von Liszt in erster Linie vorbeugende Maßregeln, nämlich eine Verminderung schädlicher Einflüsse auf die Glieder der Gesellschaft. Sind z. B. die heranwachsenden Kinder in Gefahr, einer sittlichen, geistigen und körperlichen Verwahrlosung anheimzufallen, so muß eine staatlich überwachte Erziehung der sittlich verwahrlosten Kinder und jugendlichen Personen eintreten.

Neben diesen vorbeugenden Maßregeln findet jedoch von Liszt auch die Strafe selbst, zum Schutze der menschlichen Lebensinteressen, unentbehrlich. Die Strafandrohung wirkt warnend und abschreckend. „Dem rechtlich gesinnten Bürger zeigt sie in eindringlicher Form, welchen Wert der Staat seinem Befehle beilegt; weniger feinfühligen Naturen stellt sie als Folge ihres rechtswidrigen Verhaltens ein Übel in Aussicht, dessen Vorstellung als Gegengewicht den verbrecherischen Hang niederhalten soll." Aber die wesentlichste Bedeutung gewinnt der Strafvollzug selbst, durch den der Staat weitgehend in Leben, Freiheit, Ehre, Vermögen der Bürger eingreift und den Verbrecher nicht nur Tage lang, Wochen lang, Monate lang, sondern auch Jahre und Jahrzehnte lang maßregelt. Die Bedeutung des Strafvollzugs besteht nämlich darin, daß er 1. Gelegenheitsverbrecher abschreckt; 2. angehende, aber noch nicht völlig verdorbene, mithin besserungsfähige und besserungsbedürftige Gewohnheitsverbrecher bessert; 3. unverbesserliche Gewohn-

1) Jahrbuch der Geheestiftung. Bd. IV.

heitsverbrecher auf möglichst lange Zeit unschädlich macht. Im Sinne dieser Auffassungsweise der Strafe liegt die Forderung, die von Liszt stellt, daß der Gesetzgeber keine zur Erreichung des Zwecks der Strafe völlig untauglichen Strafmittel zur Anwendung bringen dürfe; daß er also insbesondere die kurzzeitige Freiheitsstrafe, die weder bessert, noch abschreckt, noch unschädlich macht, möglichst durch andere Maßregeln ersetzt. Es empfiehlt sich daher insbesondere die sogenannte bedingte Verurteilung, die den Strafvollzug aufschiebt, als ein Mittel zur Einschränkung der Freiheitsstrafen von kurzer Dauer.

Bloß aus Gründen der Zweckmäßigkeit, zum Schutze der Lebensinteressen, hat also nach dieser strafrechtlichen Auffassungsweise die Strafe zu erfolgen. Die Strafe ist somit nicht als eine Sühne, die gewissermaßen die begangene böse Tat wieder gut macht, anzusehen, sondern als eine im gesellschaftlichen Leben begründete, den Schutz der Gesellschaft anstrebende Gegenwirkung gegen das Verbrechen.

Wir sehen so die der naiven Betrachtungsweise eigentümliche Ansicht von der Vergeltung durch die auf die Verkettung des Menschen mit der menschlichen Gesellschaft Rücksicht nehmende, kritische Betrachtungsweise gemildert und berichtigt.

Ebenso wie die einzelne strafbare Handlung muß nun aber auch die ganze Kette von Handlungen, die das Leben des Menschen ausmacht, als ein notwendiges Geschehen anerkannt werden. Denken wir uns die, das ganze Leben des Menschen überschauende und bis in alle Einzelheiten erfassende Gottheit als Richter, so kann bei dem vollkommenen Einblick in den gesetzmäßigen Zusammenhang aller Handlungen noch viel weniger als bei der Aburteilung über eine einzelne Straftat von einem zornerfüllten, Sühne und Opfer heischenden Verhalten die Rede sein. Wir dürfen daher nicht in der Ansicht beharren, daß der sündige Mensch einer Erlösung bedürftig sei, die durch Opferleistungen bewirkt werden könne. Der Glaube an die Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit alles Geschehens, der mit dem Glauben an das Walten der göttlichen Vorsehung gleichbedeutend ist, gewährt die Erlösung, deren der Mensch tatsächlich bedarf. Es ist dies die Erlösung von der schrecklichen, verzweiflungsvollen Vorstellung, daß der Mensch anders hätte handeln können als er in Wirklichkeit gehandelt hat.

Die Belehrung über die Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit alles Geschehens beseitigt indessen nicht mit einem Schlage das im Menschen festgewurzelte und immer wieder sich regende Bedürfnis nach Vergeltung und Sühne: nach Vergeltung für die Verbrechen und Vergehen, die im Rechtsstaate geahndet werden; und nach Sühne für alle sündhaften

Werke, Worte und Gedanken, über die kein Mensch, sondern nur Gott zu richten hat. Diesem Bedürfnis nach Vergeltung und Sühne, das eine in der Natur des Menschen wohlbegründete und durchaus berechtigte Lebensäußerung darstellt, werden wir unser Verständnis nicht versagen. Wir werden in ihm jedoch nicht die höchste Stufe in der Entwicklung des sittlichen Lebens erblicken. Wir werden vielmehr daran festhalten, daß es ein Zeichen naiven Verhaltens und ein Beweis mangelnder kritischer Besonnenheit ist, wenn man an die Zauberwirkung vergeltender Strafe und sühnender Opferhandlung glaubt.

Gelangt aber die Einsicht in die unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit alles Geschehens bei der Auffassung unseres Handelns zur Geltung, so finden wir in der Erkenntnis, daß alles so kommen mußte, wie es kam, zwar nicht die, vielleicht sehr erwünschte Loslösung von den Folgen unserer Tat; nicht die, vielleicht heiß ersehnte Möglichkeit eines neuen Anfangs, der mit dem Vergangenen nichts mehr zu tun hat; wir finden aber doch eine Erlösung: nämlich die Befreiung von der Selbstanklage und von der vernichtenden Vorstellung, daß all unser Tun und Lassen auch anders sich hätte gestalten können. Und diese Erlösung befreit uns zugleich von der Selbstherrlichkeit unseres Ich, das vermeintlich für sich besteht und von sich aus zu handeln glaubt. Sie führt uns zu der bescheidenen Einordnung in den Zusammenhang der Lebensgemeinschaft, der wir angehören, und in den Zusammenhang mit dem gesamten Weltgeschehen.

Sehen wir uns in diesen Zusammenhang gestellt, so wird uns klar und deutlich, was Goethe als das Ziel der menschlichen Entwicklung, als das Wesen aller Bildung und Erziehung in Wilhelm Meisters Wanderjahren[1]) hingestellt hat. Die Eingliederung in die uns umschließende Lebensgemeinschaft und in den Lauf der uns umgebenden Welt erfüllt uns nämlich mit dem Gefühl der Ehrfurcht, „worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei." Es erfüllt uns die Ehrfurcht „vor dem, was über uns ist", was ordnend und regelnd, wie die Vorschriften von Eltern, Lehrern und Vorgesetzten, in unser Leben eingreift. Es erfüllt uns auch die Ehrfurcht „vor dem, was uns gleich ist", vor unseren Mitmenschen und der ganzen Menschheit, an die wir durch die unser Leben beherrschenden und durch das gesellige Zusammenleben bedingten, im einzelnen Falle undurchschaubaren und nur im Durchschnitt vieler Fälle sich bekundenden Regelmäßigkeiten geknüpft sind. Ja, selbst „das, was unter uns ist", erfüllt

1) Wilhelm Meisters Wanderjahre; zweites Buch, erstes Kapitel.

uns mit Ehrfurcht, wenn wir unseren Zusammenhang mit der Erde erfassen, die „unsägliche Freuden" gewährt, aber auch „unverhältnismäßige Leiden" bringt; wenn wir lernen, alles, was uns an die Erde kettet, „auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Förderniſse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen." — Und wenn wir zuletzt erkennen, daß all das, was Ehrfurcht gebietend uns entgegentritt, von uns in unserem Vorstellen und Denken erfaßt wird und in unserem Geiste Gestalt gewinnt, so entspringt daraus „die oberste Ehrfurcht", die Ehrfurcht vor uns selbst, so daß wir, wie Goethe sagt, zum Höchsten gelangen, was wir zu erreichen fähig sind, daß wir uns selbst für das Beste halten dürfen, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja daß wir auf dieser Höhe verweilen können, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden.

## Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

# Die Kultur der Gegenwart

ihre Entwicklung und ihre Ziele.

Herausgegeben von Professor PAUL HINNEBERG.

Teil I Abt. V

## Allgem. Geschichte der Philosophie

[VIII u. 572 S.] Lex.-8. 1909. Geh. M. 12.–, in Leinwand geb. M. 14.–

Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker: W. Wundt. I. Die indische Philosophie: H. Oldenberg. II. Die islamische und die jüdische Philosophie: J. Goldziher. III. Die chinesische Philosophie: W. Grube. IV. Die japanische Philosophie: T. Inouye. V. Die europäische Philosophie des Altertums: H. v. Arnim. VI. Die europäische Philosophie des Mittelalters: C. Baeumker. VII. Die neuere Philosophie: W. Windelband.

„Man wird nicht leicht ein Buch finden, das wie die ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie' von einem gleich hohen überblickenden und umfassenden Standpunkt aus, mit gleicher Klarheit und Tiefe und dabei in fesselnder, nirgendwo ermüdender Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bei den primitiven Völkern bis in die Gegenwart und damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt. Und es wird nicht bloß die europäische Philosophie, ausgehend von ihren Anfängen bei den Griechen, hier dargestellt, sondern auch die orientalische Philosophie in den Kreis der Betrachtung gezogen; genaue Literaturnachweise am Schluß der einzelnen Kapitel ermöglichen weitere Forschung, ein umfangreiches Namen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des Buches selbst." (Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen.)

Teil I Abt. VI

## Systematische Philosophie

2. Aufl. [X u. 435 S.] Lex.-8. 1908. Geh. M. 10.–, in Leinw. geb. M. 12.–

Inhalt: Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik: Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

„... Hinter dem Rücken jedes philosophischen Forschers steht Kant, wie er die Welt in ihrer Totalität dachte und erlebte; der ‚neukantische', rationalisierte Kant scheint in den Hintergrund treten zu wollen, und in manchen Köpfen geht bereits das Licht des gesamten Weltlebens auf. Erfreulicherweise ringt sich die Ansicht durch, Philosophie sei und biete etwas anderes als die Einzelwissenschaften, und das sogenannte unmittelbare Leben und der positive Gehalt der Philosophie selbst müsse in der transzendenten Realität oder wenigstens in der transzendentalen, auf methodischem Wege gewonnenen Struktur der einzelnen Weltinhalte und Verhaltungsformen aufgesucht werden." (Archiv für systematische Philosophie.)

„Wenn wir die einzelnen Abhandlungen so nehmen, wie sie vorliegen, so müssen wir die wahre Meisterschaft voll und ganz anerkennen, die sich in ihrer Abfassung kundgibt. Die Art der Durchführung, die Behandlung des Gegenstandes, die Hervorhebung des Wichtigen und Wesentlichen, die Nüchternheit und Reife des Urteils, das Fernhalten alles Gelehrten, Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und selbst in den untergeordneten Satzteilen sich gleichmäßig kundtuende Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks; dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf." (Jahrbuch der Philosophie.)

**Probeheft** mit Auszug aus dem Vorwort, der Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes u. Probestücken auf Wunsch umsonst u. postfrei vom Verlag.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

# Aus Natur und Geisteswelt

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25

## Zur Philosophie

sind u. a. in der Sammlung erschienen:

**Philosophie.** Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Direktor H. Richert. (Bd. 186.)

**Einführung in die Philosophie.** Von Prof. Dr. R. Richter. 2. Aufl. (Bd. 155.)

**Führende Denker.** Von Prof. Dr. J. Cohn. 2. Aufl. (Bd. 176.)

**Griechische Weltanschauung.** Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)

**Die Weltanschauung der großen Philosophen der Neuzeit.** Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 5. Aufl. (Bd. 56.)

**Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.** Von Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl. (Bd. 41.)

**Rousseau.** Von Prof. Dr. P. Hensel. 2. Aufl. (Bd. 180.)

**Immanuel Kant.** Von Prof. Dr. O. Külpe. 2. Aufl. (Bd. 146.)

**Schopenhauer.** Von Direktor H. Richert. 2. Aufl. (Bd. 81.)

**Herbarts Lehre und Leben.** Von Pastor O. Flügel. 2. Aufl. (Bd. 164.)

**Herbert Spencer.** Von Dr. P. Schwarze. (Bd. 245.)

**Aufgaben und Ziele des Menschenlebens.** Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)

**Die religiösen Strömungen der Gegenwart.** Von Superintendent D. A. H. Braasch. 2. Aufl. (Bd. 66.)

**Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart.** Von Prof. Dr. O. Kirn. (Bd. 177.)

**Mechanik des Geisteslebens.** Von Prof. Dr. M. Verworn. 2. Aufl. (Bd. 200.)

**Die Seele des Menschen.** Von Prof. Dr. J. Rehmke. 3. Aufl. (Bd. 36.)

**Hypnotismus und Suggestion.** Von Dr. E. Trömner. (Bd. 199.)

**Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden.** Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

Ausführliches Verzeichnis der Sammlung umsonst und postfrei vom Verlag

# Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

## Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge von Alois Riehl.

3. Aufl. Geh. *M* 3.—, in Leinw. geb. *M* 3.60.

„Selten dürfte man ein Werk in die Hand bekommen, das so wie das vorliegende die schwierigsten Fragen der Philosophie in einer für alle Gebildeten faßlichen Form vorträgt, ohne zu verflachen. Es gewährt einen hohen Genuß, diese Vorträge in ihrer fesselnden Form und schönen, durchsichtigen Sprache zu lesen, und nicht leicht wird man das Buch aus der Hand legen ohne den Wunsch, es wieder und wieder zu lesen. So erscheint es nicht nur für seinen eigentlichen Zweck einer Einführung in die Philosophie in hohem Maße geeignet, sondern bietet auch dem, der mit ihr schon auf die eine oder andere Weise fertig geworden, viele reiche Anregung und Förderung." (Zeitschrift für lateinlose höhere Schulen.)

## Einleitung in die Philosophie. Von Hans Cornelius.

2. Aufl. Geh. *M* 5.20, in Leinw. geb. *M* 6.—

„Von der großen Zahl der üblichen Darstellungen dieser Art unterscheidet sich das vorliegende Werk ganz beträchtlich; es gibt weder eine Sammlung von Sophismen noch eine populäre Darstellung der wichtigsten bisherigen philosophischen Lösungsversuche, sondern ist durchaus bestrebt, den Leser auf streng wissenschaftliche Weise in das weite Gebiet der Philosophie einzuführen, indem es ihm von einer höheren Warte aus das ganze Feld der dahin zielenden Bestrebungen in kritischer Art zu überblicken gestattet und ihm zugleich mit sicherer Hand den Weg nach dem Wahren weist...." (Zeitschrift für das Realschulwesen.)

## Philosophisches Lesebuch. Von Bastian Schmid.

Zum Gebrauch an höheren Schulen und zum Selbststudium. In Leinw. geb. *M* 2.60.

„... Eine Art historischer Einleitung gibt ein Abschnitt aus A. Riehls ‚Wesen und Entwicklung der Philosophie'; zur Verbindung der einzelnen Gedankenreihen dienen kürzere Kapitel des Verfassers... Manche Abschnitte, wie die von Kant ... stellen hohe Ansprüche an den Leser, andere ... sind für den die Mittelschule verlassenden jungen Mann durchaus verständlich und sehr zu empfehlen.... Besonders nützlich und willkommen dürften die den Schluß bildenden Aufsätze zur Ethik und Ästhetik sein." (*K. T. Fischer* in den Blättern f. d. bayer. Gymnasialschulwesen.)

## Die philosophischen Grundlagen der Wissenschaften. Von Bernhard Weinstein.

In Leinw. geb. *M* 9.—

„Weinstein versteht es meisterhaft, auch einen spröden Gegenstand für seine Zuhörer schmackhaft zu machen. Es liegt dies in seiner gegenständlichen Redeweise, die zum Hörer hinabzusteigen scheint, während sie ihn unmerklich auf die Höhe führt. Das Buch ist warm zu empfehlen." (Der Tag.)

## Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart. Von Paul Volkmann.

2., vollständig umgearbeitete und erweiterte Auflage. (Aus der Sammlung: Wissenschaft und Hypothese. Bd. IX.) Geb. *M* 6.—

„Die vorliegende zweite Auflage der bekannten Vorträge Volkmanns zeigt das Werk in einer wesentlich veränderten Gestalt; aus den erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die einzelne grundlegende Probleme behandelten, ist eine umfangreiche erkenntnistheoretische Grundlegung der naturwissenschaftlichen Forschung geworden, die auch zahlreiche Fragen aus Grenzgebieten in Betracht zieht. Insbesondere erscheint als eine glückliche Erweiterung des Buches, daß es zu dem gesamten Geistesleben der Gegenwart Stellung nimmt, soweit dazu von naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen aus Gelegenheit gegeben ist.... Volkmanns Buch ist in der vorliegenden Gestalt für jeden Gebildeten eine äußerst instruktive Orientierung über viele das Geistesleben der Gegenwart bewegende Bildungs- und Weltanschauungsprobleme." (Archiv für Psychologie.)

## Geschichte der Psychologie. Von O. Klemm.

Geb. *M* 8.—

Eine Darstellung der Psychologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, die zugleich den Wert der Probleme der modernen Psychologie aufzeigt, und so ein sachliches Eindringen in diese Probleme vorbereitet.

„Die ungeheure Fülle des Stoffs ist auch hier in eine sehr klare, übersichtliche Form gebracht, indem der Verfasser zunächst die metaphysische und die empirische Psychologie behandelt und dann die Entwicklung der psychologischen Grundbegriffe und wichtigsten psychologischen Theorien gesondert darstellt. Klemms Geschichte ist bis auf die neueste Zeit gebracht, erläutert auch die Methodik und die Theorien der experimentellen Psychologie, und der Verfasser zeichnet sich dabei als Schüler Wundts auch gegenüber anderen Richtungen durch anerkennenswerte Objektivität aus." (Kölnische Zeitung.)

## Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Von Guido Villa.

Nach einer Neubearbeitung der ursprünglichen Ausgabe aus dem Italienischen übersetzt von Chr. D. Pflaum. Geh. *M* 10.—, geb. *M* 12.—

„Das Buch wird im ganzen seiner Aufgabe, eine historisch kritische Einleitung in die Psychologie der Gegenwart zu geben, gerecht. In der Behandlung der Streitfragen versteht es der Verfasser, die verschiedenen Richtungen in sachlicher Beurteilung zu würdigen. In einem Buche, das in die Gegenwart einführt, muß es besonders schwer halten, immer objektiv zu bleiben. Der leidenschaftslose, sachliche Standpunkt, den Villa einnimmt, ist erfreulich. Der Stil und die Übersetzung des Buches sind derart, daß sich das Werk leicht und angenehm liest." **(Literarisches Zentralblatt für Deutschland.)**

## Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Von Hans Cornelius.

Geh. *M* 10.—

„Zu den an erster Stelle stehenden Leistungen der psychologischen Wissenschaft, auf welche diese Namen hinweisen, gehört auch das vorliegende Werk.... An neuen ‚Psychologien' war in den letzten Jahren gewiß kein Mangel, die aber großenteils sich mehr als Zusammenfassungen bereits bekannter Tatsachen und Standpunkte, denn als selbständige Darstellungen zu erkennen gaben, und vielfach die eigentlich wichtigen, prinzipiellen Fragen der Psychologie hinter Einzelheiten zurücktreten ließen. Im Gegensatz hierzu sucht das vorliegende Werk überall gerade diese prinzipiellen Fragen der Psychologie zu beantworten und weiß, bei strikter Wahrnehmung der empirischen Methode, den Mechanismus der Bewußtseinsvorgänge in überzeugender Klarheit von den elementarsten bis zu den kompliziertesten Prozessen auf Grund einer Reihe wesentlich neuer Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen vor uns zu entwickeln." **(Allgemeine Zeitung.)**

## Der Wille. Versuch einer psychologischen Analyse. Von Else Wentscher.

Geh. *M* 2.40, in Leinw. geb. *M* 2.80.

„Allen Psychologen, namentlich aber auch allen, die sich von irgendwelcher Seite her für Psychologie interessieren, kann man die Lektüre des hübsch ausgestatteten kleinen Werkes aufs dringendste anraten. Es geht in ausführlichen, äußerst gewissenhaften Analysen ein auf die Willensmotive, die Willenshandlung, die Entwicklung des Wollens beim Kinde, das Verhältnis von Wollen und Denken, und es behandelt mit anregenden Ausblicken auf angrenzende Probleme und unter Rücksicht auf fremde Theorien sittliche Konflikte, die Energie und die Willensfreiheit. Der Schluß bringt eine vorzügliche, kritische Stellungnahme zu Ebbinghaus wie auch zu Münsterberg, Spencer, Lipps, Heinrich Maier, James, Meumann und Mach." **(Literarisches Zentralblatt.)**

## Weltanschauung und Bildungsideal. Von G. Friedrich Lipps.

Geh. *M* 4.—, in Leinw. geb. *M* 5.—

Die Gestaltung des Bildungswesens darf nicht auf das Herkommen und nicht auf zufällige Erfahrungen sich stützen, muß sich vielmehr im Einklang mit dem für unsere Zeit maßgebenden Bildungsideale vollziehen. Denn man bedarf einer klaren und bestimmten Vorstellung von dem Endziele der geistigen Entwicklung des Menschen, wenn man über die Mittel, die zur Erreichung dieses Zieles dienen sollen, sich schlüssig machen soll. Demgemäß wird hier das Bildungsideal in seiner Abhängigkeit von der Weltanschauung klargelegt. Der Zwiespalt zwischen der aufklärerischen und idealistischen Betrachtungsweise, der sich in unseren Tagen bei der Auffassung des geistigen Lebens geltend macht, ist der Anlaß, die antike und die christlich-mittelalterliche Weltanschauung und das mit ihr zusammenhängende antike und christlich-mittelalterliche Bildungsideal klarzulegen, um so die Grundlage zur Bestimmung der modernen Weltanschauung und des aus ihr hervorgehenden Bildungsideals zu gewinnen.

## Aus der Mappe eines Glücklichen. Von Richard Jahnke.

2. Aufl. Geb. *M* 1.80.

„Zwanzig lose Blätter, scheinbar willkürlich aneinander gereiht, bietet uns ein wahrhaft Glücklicher. Vielleicht empfindet so mancher, was der Berichterstatter dabei erlebt: Es waren ihm nach dem Hasten und Drängen des Tages stille Stunden der Einkehr bei einem schlichten Mann. Er plauderte von seinen Erfahrungen und holte ein Bild nach dem anderen aus seiner Mappe hervor. Sie waren so einfach wie jener selbst, aber jedes strahlte Schönheit und Freude aus. Und als er schied, da merkte er, wieviel Freude und Glück in der eigenen Brust gelöst worden war." **(Dresdner Anzeiger.)**

# Aus Natur und Geisteswelt

## Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

**Jeder Band geh. M. 1.—, in Leinwand geb. M. 1.25.**

### Übersicht nach Wissenschaften geordnet.

#### Allgemeines Bildungswesen. Erziehung und Unterricht.

**Das deutsche Bildungswesen** in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von weil. Prof. Dr. Friedrich Paulsen. 3. Aufl. Von Prof. Dr W. Münch Mit einem Bildnis Paulsens. (Bd. 100.)

**Der Leipziger Student** von 1409—1909. Von Dr. Ed. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

**Geschichte des deutschen Schulwesens.** Von Oberrealschuldirektor Dr. K. Knabe. (Bd 85.)

**Das deutsche Unterrichtswesen der Gegenwart.** Von Oberrealschuldirektor Dr. K. Knabe. (Bd. 299.)

**Allgemeine Pädagogik.** Von Prof. Dr. Th. Ziegler. 3. Aufl. (Bd. 33.)

**Experimentelle Pädagogik** mit besonderer Rücksicht auf die Erziehung durch die Tat. Von Dr W. A. Lay. 2. Aufl. Mit 2 Abb (Bd. 224.)

**Psychologie des Kindes.** Von Prof. Dr. R. Gaupp. 3. Aufl. Mit 18 Abb. (Bd. 213.)

**Moderne Erziehung** in Haus und Schule. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 159.)

**Großstadtpädagogik.** Von J. Tews. (Bd. 327.)

**Schulkämpfe der Gegenwart.** Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 111.)

**Die höhere Mädchenschule** in Deutschland. Von Oberlehrerin M. Martin. (Bd. 65.)

**Vom Hilfsschulwesen.** Von Rektor Dr. B. Maennel. (Bd. 73.)

**Das deutsche Fortbildungsschulwesen.** Von Direktor Dr. Fr. Schilling. (Bd. 256.)

**Die Knabenhandarbeit** in der heutigen Erziehung. Von Seminar-Dir. Dr. A. Pabst. Mit 21 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 140.)

**Das moderne Volksbildungswesen.** Bücher- und Lesehallen, Volkshochschulen und verwandte Bildungseinrichtungen in den wichtigsten Kulturländern in ihrer Entwicklung seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Stadtbibliothekar Dr. E. Fritz. Mit 14 Abb. (Bd. 266.)

**Die amerikanische Universität.** Von Ph. D. E. D. Perry. Mit 22 Abb. (Bd. 206.)

**Technische Hochschulen** in Nordamerika. Von Prof. S. Müller. Mit zahlr. Abb., Karte u. Lageplan. (Bd. 190.)

**Volksschule und Lehrerbildung** der Vereinigten Staaten. Von Dir. Dr. F. Kuypers. Mit 48 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 150.)

**Deutsches Ringen** nach Kraft und Schönheit. Aus den literarischen Zeugnissen eines Jahrhunderts gesammelt. Von Turninspektor K. Möller. 2 Bde. Band II: In Vorb. (Bd. 188/189.)

**Schulhygiene.** Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3. Aufl. Mit 33 Fig. (Bd. 96.)

**Jugend-Fürsorge.** Von Waisenhaus-Direktor Dr. J. Petersen. 2 Bde. (Bd. 161. 162.)

**Pestalozzi.** Sein Leben und seine Ideen. Von Prof. Dr. P. Natorp. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis u. 1 Brieffaksimile. (Bd. 250.)

**Herbarts Lehren und Leben.** Von Pastor O. Flügel. Mit 1 Bildnisse Herbarts. (Bd. 164.)

**Friedrich Fröbel.** Sein Leben und sein Wirken. Von A. von Portugall. Mit 5 Tafeln. (Bd. 82.)

#### Religionswissenschaft.

**Leben und Lehre des Buddha.** Von weil. Prof. Dr. R. Pischel. 3. Aufl. von Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Tafel. (Bd. 109.)

**Germanische Mythologie.** Von Prof. Dr. J. v. Negelein. 2. Aufl. (Bd. 95.)

**Mystik** im Heidentum und Christentum. Von Dr. E. Lehmann. (Bd. 217.)

**Palästina** und seine Geschichte. Von Prof. Dr. H. Freiherr von Soden. 3. Aufl. Mit 2 Karten, 1 Plan u. 6 Ansichten. (Bd. 6.)

## Aus Natur und Geisteswelt.

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25.

**Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden.** Von Gymnasialoberlehrer Dr. P. Thomsen. Mit 36 Abb. (Bd. 260.)

**Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte.** Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. (Bd. 52)

**Die Gleichnisse Jesu.** Zugleich Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evangelien. Von Lic. Prof. Dr. H. Weinel. 3. Aufl. (Bd. 46.)

**Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.** Von Pfarrer D. P. Mehlhorn. 2. Aufl. (Bd. 137.)

**Jesus und seine Zeitgenossen.** Geschichtliches und Erbauliches. Von Pastor C. Bonhoff. (Bd. 89.)

**Der Text des Neuen Testamentes nach seiner geschichtlichen Entwicklung.** Von Div.-Pfarrer A. Pott. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.)

**Der Apostel Paulus und sein Werk.** Von Prof. Dr. E. Bischer. (Bd. 309.)

**Christentum und Weltgeschichte.** Von Prof. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297. 298.)

**Aus der Werdezeit des Christentums.** Studien und Charakteristiken. Von Prof. Dr. J. Geffcken. 2. Aufl. (Bd. 54.)

**Luther im Lichte der neueren Forschung.** Ein kritischer Bericht. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 2. Aufl. Mit 2 Bildn. (Bd. 113.)

**Johann Calvin.** Von Pfarrer Dr. G. Soeur. Mit 1 Bildnis. (Bd. 247.)

**Die Jesuiten.** Eine historische Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 2. Aufl. (Bd. 49.)

**Die religiösen Strömungen der Gegenwart.** Von Superintendent D. A. H. Braasch. 2. Auflage. (Bd. 66.)

**Die Stellung der Religion im Geistesleben.** Von Lic. Dr. P. Kalweit. (Bd. 225.)

**Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden.** Ein geschichtlicher Rückblick. Von Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

**Einführung in die Theologie:** Pastor M. Cornils. (Bd. 347.)

## Philosophie und Psychologie.

**Einführung in die Philosophie.** Von Prof. Dr. R. Richter. 2. Aufl. (Bd. 155.)

**Die Philosophie.** Einführung in die Wissenschaft, ihr Wesen und ihre Probleme. Von Realschuldirektor H. Richert. (Bd. 186.)

**Aesthetik.** Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

**Führende Denker.** Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 2. Aufl. Mit 6 Bildn. (Bd. 176.)

**Griechische Weltanschauung.** Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)

**Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit.** Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 5. Aufl., herausgegeben von Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

**Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.** Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von Prof. Dr O. Külpe. 5. Aufl. (Bd. 41.)

**Rousseau.** Von Prof. Dr. P. Hensel. Mit 1 Bildn. (Bd. 180.)

**Immanuel Kant.** Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 146.)

**Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Realschuldirektor H. Richert. 2. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 81.)

**Herbert Spencer.** Von Dr. K. Schwarze. Mit 1 Bildn. (Bd. 245.)

**Aufgaben und Ziele des Menschenlebens.** Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)

**Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart.** Von weil. Prof. Dr. O. Kirn. 2. Aufl. (Bd. 177.)

**Die Mechanik des Geisteslebens.** Von Prof. Dr. M. Verworn. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 200.)

**Die Seele des Menschen.** Von Prof. Dr. F. Rehmke. 3. Aufl. (Bd. 86.)

**Hypnotismus und Suggestion.** Von Dr. E. Trömner. (Bd. 199.)

## Literatur und Sprache.

**Die Sprachstämme des Erdkreises.** Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 267.)

**Die Haupttypen des menschlichen Sprachbaues.** Von weil. Prof. Dr. F. N. Finck. (Bd. 268.)

**Rhetorik.** Richtlinien für die Kunst des Sprechens. Von Dr. E. Geißler. (Bd. 310.)

**Wie wir sprechen.** Von Dr. E. Richter. (Bd. 354.)

**Die deutschen Personennamen.** Von Direktor A. Bähnisch. (Bd. 296.)

**Das deutsche Volkslied.** Über Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges. Von Dr. J. W. Bruinier. 4. Aufl. (Bd. 7.)

**Die deutsche Volkssage.** Von Dr. O. Böckel. (Bd. 262.)

**Das Theater.** Schauspielhaus und Schauspielkunst vom griech. Altertum bis auf die Gegenwart. Von Dr. Chr. Gaehde. Mit 20 Abb. (Bd. 230.)

**Das Drama.** Von Dr. B. Busse. Mit Abbildungen. 2 Bde. (Bd. 287/288.)

Bd. I: Von der Antike zum französischen Klassizismus. (Bd. 287.)

Bd. II: Von Versailles bis Weimar. (Bd. 288.)

**Geschichte der deutschen Lyrik seit Claudius.** Von Dr. H. Spiero. (Bd. 254.)

**Schiller.** Von Prof. Dr. Th. Ziegler. Mit Bildnis Schillers. 2. Aufl. (Bd. 74.)

**Das deutsche Drama** des neunzehnten Jahrhunderts. In seiner Entwicklung dargestellt von Prof. Dr. G. Witkowski. 3. Aufl. Mit 1 Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)

**Deutsche Romantik.** Von Prof. Dr. O. F. Walzel. 2. Aufl. (Bd. 232.)

**Friedrich Hebbel.** Von Dr. A. Schaxpire-Neurath. Mit 1 Bildn. Hebbels. (Bd. 238.)

**Gerhart Hauptmann.** Von Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. Mit 1 Bildn. Gerhart Hauptmanns. (Bd. 283.)

**Henrik Ibsen, Björnstjerne Björnson und ihre Zeitgenossen.** Von weil. Prof. Dr. B. Kahle. Mit 7 Bildn. (Bd. 193.)

**Shakespeare und seine Zeit.** Von Prof. Dr. E. Sieper. Mit 3 Taf. u. 3 Textb. (Bd. 185.)

## Bildende Kunst und Musik.

**Bau und Leben der bildenden Kunst.** Von Dir. Prof. Dr. Th. Volbehr. Mit 44 Abb. (Bd. 68.)

**Die Ästhetik.** Von Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

**Die Entwicklungsgeschichte der Stile in der bildenden Kunst.** Von Dr. E. Cohn-Wiener. 2 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 317/318.)

Band I: Vom Altertum bis zur Gotik. Mit 57 Abb. (Bd. 317.)

Band II: Von der Renaissance bis zur Gegenwart. Mit 31 Abb. (Bd. 318.)

**Die Blütezeit der griechischen Kunst** im Spiegel der Reliefsarkophage. Eine Einführung in die griechische Plastik. Von Dr. H. Wachtler. Mit 8 Taf. u. 32 Abb. (Bd. 272.)

**Deutsche Baukunst im Mittelalter.** Von Prof. Dr. A. Matthaei. 3. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 8.)

**Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts.** Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit 62 Abb. u. 3 Taf. (Bd. 326.)

**Die deutsche Illustration.** Von Prof. Dr. R. Kautzsch. Mit 35 Abb. (Bd. 44.)

**Deutsche Kunst im täglichen Leben bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts.** Von Prof. Dr. B. Haendcke. Mit 63 Abb. (Bd. 198.)

**Albrecht Dürer.** Von Dr. R. Wustmann. Mit 33 Abb. (Bd. 97.)

**Rembrandt.** Von Prof. Dr. W. Schuhring. Mit 50 Abb. (Bd. 158.)

**Niederländische Malerei im 17. Jahrhundert.** Von Dr. H. Janzen. Mit zahlr. Abbild. (Bd. 373.)

**Ostasiatische Kunst** und ihr Einfluß auf Europa. Von Direktor Prof. Dr. R. Graul. Mit 49 Abb. (Bd. 87.)

**Kunstpflege in Haus und Heimat.** Von Superintendent Richard Bürkner. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 77.)

**Geschichte der Gartenkunst.** Von Reg.-Baum. Chr. Rauck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)

**Die Grundlagen der Tonkunst.** Versuch einer genetischen Darstellung der allgemeinen Musiklehre. Von Prof. Dr. H. Rietsch. (Bd. 178.)

**Einführung in das Wesen der Musik.** Von Prof. E. R. Hennig. (Bd. 119.)

**Klavier, Orgel, Harmonium.** Das Wesen der Tasteninstrumente. Von Prof. Dr. O. Bie. (Bd. 325.)

**Geschichte der Musik.** Von Dr. Fr. Spiro. (Bd. 143.)

**Haydn, Mozart, Beethoven.** Von Prof. Dr. T. Krebs. Mit 4 Bildn. (Bd. 92.)

**Die Blütezeit der musikalischen Romantik** in Deutschland. Von Dr. E. Istel. Mit 1 Silhouette. (Bd. 239.)

**Das Kunstwerk Richard Wagners.** Von Dr. E. Istel. Mit 1 Bildnis R. Wagners. (Bd. 330.)

**Das moderne Orchester** in seiner Entwicklung. Von Prof. Dr. Fr. Volbach. Mit Partiturbeisp. u. 2 Instrumententab. (Bd. 308.)

## Geschichte und Kulturgeschichte.

**Das Altertum im Leben der Gegenwart.** Von Prof. Dr. P. Cauer. (Bd. 356.)

**Kulturbilder aus griechischen Städten.** Von Oberlehrer Dr. E. Ziebarth. 2. Aufl. Mit 23 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 131.)

**Pompeji, eine hellenistische Stadt in Italien.** Von Prof. Dr. Fr. v. Duhn. 2. Aufl. Mit 62 Abb. (Bd. 114.)

**Soziale Kämpfe im alten Rom.** Von Privatdoz. Dr. L. Bloch. 2. Aufl. (Bd. 22.)

**Roms Kampf um die Weltherrschaft.** Von Prof. Dr. J. Kromayer. (Bd. 368.)

**Byzantinische Charakterköpfe.** Von Privatdoz. Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)

**Germanische Kultur in der Urzeit.** Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 2. Aufl. Mit 13 Abb. (Bd. 75.)

**Mittelalterliche Kulturideale.** Von Prof. Dr. W. Bebel. 2 Bde.
Bd. I: Heldenleben. (Bd. 292.)
Bd. II: Ritterromantik. (Bd. 293.)

**Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte.** Von Dir. Dr. E. Otto. 2. Aufl. Mit 27. Abb. (Bd. 45.)

**Deutsche Städte und Bürger im Mittelalter.** Von Prof. Dr. W. Heil. 3. Aufl. Mit zahlr. Abb. u. 1 Doppeltafel. (Bd. 43.)

**Historische Städtebilder aus Holland und Niederdeutschland.** Von Reg.-Baum. a. D. A. Erbe. Mit 59 Abb. (Bd. 117.)

**Das deutsche Dorf.** Von R. Mielke. Mit 51 Abb. (Bd. 192.)

**Das deutsche Haus und sein Hausrat.** Von Prof. Dr. R. Meringer. Mit 106 Abb. (Bd. 116.)

**Kulturgeschichte des deutschen Bauernhauses.** Von Reg.-Baum. Chr. Rauch. Mit 70 Abb. (Bd. 121.)

**Geschichte des deutschen Bauernstandes.** Von Prof. Dr. H. Gerdes. Mit 21 Abb. (Bd. 320.)

**Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung.** Von Dir. Dr. E. Otto. 3. Aufl. Mit 27 Abb. (Bd. 14.)

**Deutsche Volksfeste und Volkssitten.** Von H. S. Rehm. Mit 11 Abb. (Bd. 214.)

**Deutsche Volkstrachten.** Von Pfarrer E. Spieß. (Bd. 342.)

**Familienforschung.** Von Dr. E. Devrient. (Bd. 350.)

**Die Münze als hist. Denkmal sowie ihre Bedeutung im Rechts- und Wirtschaftsleben.** Von Prof. Dr. A. Luschin v. Ebengreuth. Mit 53 Abb. (Bd. 91.)

**Das Buchgewerbe und die Kultur.** Sechs Vorträge, gehalten im Auftrage des Deutschen Buchgewerbevereins. Mit 1 Abb. (Bd. 182.)

**Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit.** Von Prof. Dr. O. Weise. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 4.)

**Das Zeitungswesen.** Von Dr. H. Diez. (Bd. 328.)

**Das Zeitalter der Entdeckungen.** Von Prof. Dr. S. Günther. 3. Aufl. Mit 1 Weltk. (Bd. 26.)

**Von Luther zu Bismarck.** 12 Charakterbilder aus deutscher Geschichte. Von Prof. Dr. O. Weber. (Bd. 123. 124.)

**Friedrich der Große.** Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. Mit 2 Bildn. (Bd. 246.)

**Geschichte der Französischen Revolution.** Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. (Bd. 346.)

**Napoleon I.** Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. Aufl. Mit 1 Bildn. (Bd. 195.)

**Politische Hauptströmungen in Europa im 19. Jahrh.** Von Prof. Dr. K. Th. v. Heigel. 2. Aufl. (Bd. 129.)

**Restauration und Revolution.** Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 2. Aufl. (Bd. 37.)

**Die Reaktion und die neue Ära.** Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der Gegenwart. Von Prof. Dr. R. Schwemer. (Bd. 101.)

**Vom Bund zum Reich.** Neue Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. (Bd. 102.)

**1848.** Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. O. Weber. 2. Aufl. (Bd. 53.)

**Österreichs innere Geschichte von 1848 bis 1907.** Von Richard Charmatz. 2 Bde. [I 2. Aufl.] Band I: Die Vorherrschaft der Deutschen. (Bd. 242). Band II: Der Kampf der Nationen. (Bd. 243.)

**Englands Weltmacht in ihrer Entwicklung vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage.** Von Prof. Dr. W. Langenbeck. Mit 19 Bildn. (Bd. 174.)

**Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika.** Von Prof. Dr. E. Daenell. (Bd. 147.)

**Die Amerikaner.** Von N. M. Butler. Deutsche Ausg. bes. von Prof. Dr. W. Paszkowski. (Bd. 319.)

**Vom Kriegswesen im 19. Jahrhundert.** Von Major O. v. Sothen. Mit 9 Übersichtsk. (Bd. 59.)

**Der Krieg im Zeitalter des Verkehrs und der Technik.** Von Hauptmann A. Meyer. Mit 3 Abb. (Bd. 271.)

**Der Seekrieg.** Eine geschichtliche Entwicklung vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Von K. Freiherrn von Maltzahn, Vize-Admiral a. D. (Bd. 99.)

**Die moderne Friedensbewegung.** Von A. H. Fried. (Bd. 157.)

**Die moderne Frauenbewegung.** Ein geschichtlicher Überblick. Von Dr. K. Schirmacher. 2. Aufl. (Bd. 67.)

## Rechts- und Staatswissenschaft. Volkswirtschaft.

**Deutsches Fürstentum** und dtsch. Verfassungsw. Von Prof. Dr. Ed. Hubrich. (Bd. 80.)

**Grundzüge der Verfassung des Deutschen Reiches.** Von Prof. Dr. E. Loening. 3. Aufl. (Bd. 34.)

**Moderne Rechtsprobleme.** Von Prof. Dr. J. Kohler. (Bd. 128.)

**Die Psychologie des Verbrechers.** Von Dr. P. Vollitz. Mit 5 Diagrammen. (Bd. 248.)

**Strafe und Verbrechen.** Von Dr. P. Vollitz. (Bd. 323.)

**Verbrechen und Aberglaube.** Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik. Von Kammergerichtsref. Dr. A. Hellwig (Bd. 212.)

**Das deutsche Zivilprozeßrecht.** Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 315.)

**Ehe und Eherecht.** Von Prof. Dr. L. Wahrmund. (Bd. 115.)

**Der gewerbliche Rechtsschutz** in Deutschland. Von Patentanw. B. Tolksdorf. (Bd. 138.)

**Die Miete** nach dem B. G.-B. Ein Handbüchlein für Juristen, Mieter und Vermieter. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 194.)

**Das Wahlrecht.** Von Reg.-Rat Dr. O. Poensgen. (Bd. 249.)

**Die Jurisprudenz im häuslichen Leben.** Für Familie und Haushalt dargestellt. Von Rechtsanw. P. Bienengräber. 2 Bde. (Bd. 219. 220.)

**Finanzwissenschaft.** Von Prof. Dr. S. P. Altmann. (Bd. 306.)

**Soziale Bewegungen** und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Mayer. 4. Aufl. (Bd. 2.)

**Geschichte der sozialistischen Ideen** im 19. Jahrh. Von Privatdoz. Dr. Fr. Muckle. 2 Bände. (Bd. 269. 270.) Band I: Der rationale Sozialismus. (Bd. 269.) Band II: Proudhon und der entwicklungsgeschichtliche Sozialismus. (Bd 270).

**Geschichte des Welthandels.** Von Prof. Dr. M. G. Schmidt. 2. Aufl. (Bd. 118.)

**Geschichte d. deutschen Handels.** Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)

**Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft.** Von Prof. Dr. P. Arndt. (Bd. 179.)

**Deutsches Wirtschaftsleben.** Auf geographischer Grundlage geschildert. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 3. Aufl. Neubearb von Dr H Reinlein (Bd 42.)

**Die Ostmark.** Eine Einführung in die Probleme ihrer Wirtschaftsgeschichte. Von Prof. Dr W. Mitscherlich. (Bd 351.)

**Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens** im letzten Jahrh. Von Prof Dr. L Pohle. 2. Aufl. (Bd. 57.)

**Das Hotelwesen.** Von Paul Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd 331.)

**Die deutsche Landwirtschaft.** Von Dr. W. Claaßen Mit 15 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 215.)

**Innere Kolonisation.** Von A. Brenning. (Bd. 261.)

**Antike Wirtschaftsgeschichte.** Von Dr. O. Neurath. (Bd. 258.)

**Aus dem amerikanischen Wirtschaftsleben.** Von Prof. J. L. Laughlin. Mit 9 graph. Darst. Bd. 127.)

**Die Japaner** in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr K Rathgen 2 Aufl (Bd. 72.)

**Die Gartenstadtbewegung.** Von Generalsekr. H. Kampffmeyer. Mit 43 Abb. (Bd. 259.)

**Das internationale Leben der Gegenwart.** Von A. H. Fried. Mit 1 Tafel. (Bd. 226.)

**Bevölkerungslehre.** Von Prof. Dr. M. Haushofer. (Bd. 50.)

**Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung.** Von Prof. Dr. O. v. Zwiedineck-Südenhorst. 2 Aufl (Bd. 78.)

**Das Recht der kaufmännischen Angestellten.** Von Rechtsanwalt Dr. M Strauß (Bd. 361.)

**Die Konsumgenossenschaft.** Von Prof. Dr. F. Staudinger. (Bd. 222.)

**Die Frauenarbeit.** Ein Problem des Kapitalismus Von Prof. Dr. R. Wilbrandt (Bd. 106.)

**Grundzüge des Versicherungswesens.** Von Prof. Dr. A. Manes. 2. Aufl. (Bd. 105.)

**Verkehrsentwicklung in Deutschland. 1800—1900** (fortgeführt bis zur Gegenwart). Vorträge über Deutschlands Eisenbahnen und Binnenwasserstraßen, ihre Entwicklung und Verwaltung sowie ihre Bedeutung für die heutige Volkswirtschaft. Von Prof. Dr. W. Lotz. 3. Aufl. (Bd. 15.)

**Das Postwesen, seine Entwicklung und Bedeutung.** Von Postr. J. Bruns. (Bd. 165.)

**Die Telegraphie in ihrer Entwicklung und Bedeutung.** Von Postr. J. Bruns. Mit 4 Fig. (Bd. 183.)

**Deutsche Schiffahrt und Schiffahrtspolitik der Gegenwart.** Von Prof. Dr. K. Thieß. (Bd. 169.)

## Erdkunde.

**Mensch und Erde.** Skizzen von den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von weil. Prof. Dr. A. Kirchhoff. 3. Aufl. (Bd. 31.)

**Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch.** Von Prof. Dr. G. Steinmann. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)

**Die Polarforschung.** Geschichte der Entdeckungsreisen zum Nord- und Südpol von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. K. Hassert. 2. Aufl. Mit 6 Karten. (Bd. 38.)

**Die Städte, Geographisch betrachtet.** Von Prof. Dr. K. Hassert. Mit 21 Abb. (Bd. 163.)

**Wirtschaftl. Erdkunde.** Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 2. Aufl. Bearbeitet von Prof. Dr. K. Dove. (Bd. 122.)

**Politische Geographie.** Von Dr. E. Schöne. (Bd. 353.)

**Die deutschen Volksstämme und Landschaften.** Von Prof. Dr. O. Weise. 4. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 16.)

**Ostseegebiet.** Von Privatdozent Dr. G. Braun. (Bd. 367.)

**Die Alpen.** Von H. Reishauer. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 276.)

**Die deutschen Kolonien.** (Land und Leute.) Von Dr. A. Heilborn. 3. Aufl. Mit 26 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 98.)

**Unsere Schutzgebiete** nach ihren wirtschaftlichen Verhältnissen. Im Lichte der Erdkunde dargestellt. Von Dr. Chr. G. Barth. (Bd. 290.)

**Australien und Neuseeland.** Land, Leute und Wirtschaft. Von Prof. Dr. R. Schachner. (Bd. 366.)

**Der Orient.** Eine Länderkunde. Von E. Banse. 3 Bde. Mit zahlr. Abb. u. Karten. (Bd. 277. 278. 279.)
Band I: Die Atlasländer. Marokko, Algerien, Tunesien. Mit 15 Abb., 10 Kartenskizzen, 3 Diagr. u. 1 Tafel. (Bd. 277.) Band II: Der arabische Orient. Mit 22 Abb. u. 7 Diagr. (Bd. 278.) Band III: Der arische Orient. Mit 34 Abb., 3 Kartenskizzen u. 2 Diagr. (Bd. 279.)

## Anthropologie. Heilwissenschaft und Gesundheitslehre.

**Der Mensch der Urzeit.** Vier Vorlesungen aus der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. Von Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abb. (Bd. 62.)

**Die moderne Heilwissenschaft.** Wesen und Grenzen des ärztlichen Wissens. Von Dr. E. Biernacki. Deutsch von Dr. S. Ebel. (Bd. 25.)

**Der Arzt.** Seine Stellung und Aufgaben im Kulturleben der Gegenwart. Ein Leitfaden der sozialen Medizin. Von Dr. med. M. Fürst. (Bd. 265.)

**Der Aberglaube in der Medizin** und seine Gefahr für Gesundheit und Leben. Von Prof. Dr. D. von Hansemann. (Bd. 83.)

**Arzneimittel und Genußmittel.** Von Prof. Dr. O. Schmiedeberg. (Bd. 363.)

**Bau und Tätigkeit des menschlichen Körpers.** Von Prof. Dr. H. Sachs. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 32.)

**Die Anatomie des Menschen.** Von Prof. Dr. K. v. Bardeleben. 5 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 201. 202. 203. 204. 263.)
I. Teil: Allg. Anatomie und Entwicklungsgeschichte. Mit 69 Abb. (Bd. 201.) II. Teil: Das Skelett. Mit 53 Abb. (Bd. 202.) III. Teil: Das Muskel- und Gefäßsystem. Mit 68 Abb. (Bd. 203.) IV. Teil: Die Eingeweide (Darm, Atmungs-, Harn- u. Geschlechtsorgane). Mit 38 Abb. (Bd. 204.) V. Teil: Statik und Mechanik des menschlichen Körpers. Mit 20 Abb. (Bd. 263.)

**Moderne Chirurgie.** Von Prof. Dr. Feßler. Mit Abb. (Bd. 339.)

**Acht Vorträge aus der Gesundheitslehre.** Von weil. Prof. Dr. H. Buchner. 3. Aufl., besorgt von Prof. Dr. M. v. Gruber. Mit 26 Abb. (Bd. 1.)

**Herz, Blutgefäße und Blut** und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

**Das menschliche Gebiß,** seine Erkrankung und Pflege. Von Zahnarzt Fr. Jäger. Mit 24 Abb. (Bd. 229.)

**Körperliche Verbildungen im Kindesalter und ihre Verhütung.** Von Dr. M. David. Mit 26 Abb. (Bd. 321.)

**Schulhygiene.** Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3. Aufl. Mit 33 Fig. (Bd. 96.)

**Vom Nervensystem,** seinem Bau und seiner Bedeutung für Leib und Seele in gesundem und krankem Zustande. Von Prof. Dr. R. Zander. 2. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 48.)

**Die fünf Sinne des Menschen.** Von Prof. Dr. J. L. Kreibig. 2. Aufl. Mit 30 Abb. (Bd. 27.)

**Das Auge des Menschen und seine Gesundheitspflege.** Von Prof. Dr. med. G. Abelsdorff. Mit 15 Abb. (Bd. 149.)

**Die menschliche Stimme und ihre Hygiene.** Von Prof. Dr. P. H. Gerber. 2. Aufl. Mit 20 Abb. (Bd. 136.)

**Die Geschlechtskrankheiten, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Bekämpfung und Verhütung.** Von Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 2. Aufl. Mit 4 Abb. und 1 Tafel (Bd. 251.)

**Die Tuberkulose, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Ursache, Verhütung und Heilung.** Von Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 2. Aufl. Mit 1 Tafel und 8 Figuren. (Bd. 47.)

**Die krankheiterregenden Bakterien.** Von Privatdoz. Dr. M. Loehlein. Mit 33 Abb. (Bd. 307.)

**Geisteskrankheiten.** Von Anstaltsoberarzt Dr. G. Ilberg. (Bd. 151.)

**Krankenpflege.** Von Chefarzt Dr. B. Leick. (Bd. 152.)

**Gesundheitslehre für Frauen.** Von weil. Privatdoz. Dr. R. Stiche r. Mit 13 Abb. (Bd. 171.)

**Der Säugling, seine Ernährung und seine Pflege.** Von Dr. W. Kaupe. Mit 17 Abb. (Bd. 154.)

**Der Alkoholismus.** Von Dr. G. B. Gruber. Mit 7 Abb. (Bd. 103.)

**Ernährung und Volksnahrungsmittel.** Von weil. Prof. Dr. J. Frentzel. 2. Aufl. Neu bearb. von Geh. Rat Prof. Dr. R. Zuntz. Mit 7 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 19.)

**Die Leibesübungen und ihre Bedeutung für die Gesundheit.** Von Prof. Dr. R. Zander. 3. Aufl. Mit 19 Abb. (Bd. 13.)

## Naturwissenschaften. Mathematik.

**Naturwissenschaften u. Mathematik im klassischen Altertum.** Von Prof. Dr. Joh. L. Heiberg. (Bd. 370.)

**Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre.** Von Prof. Dr. F. Auerbach. 3. Aufl. Mit 79 Fig. (Bd. 40.)

**Die Lehre von der Energie.** Von Dr. A. Stein. Mit 13 Fig. (Bd. 257.)

**Molekule — Atome — Weltäther.** Von Prof. Dr. G. Mie. 3. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 58.)

**Die großen Physiker und ihre Leistungen.** Von Prof. Dr. F. A. Schulze. Mit 7 Abb. (Bd. 324.)

**Werdegang der modernen Physik.** Von Dr. H. Keller. (Bd. 343.)

**Einleitung in die Experimentalphysik.** Von Prof. Dr. R. Börnstein. Mit zahlr. Abb. (Bd. 371.)

**Das Licht und die Farben.** Von Prof. Dr. L. Graetz. 3. Aufl. Mit 117 Abb. (Bd. 17.)

**Sichtbare und unsichtbare Strahlen.** Von Prof. Dr. R. Börnstein u. Prof. Dr. W. Marckwald. 2. Aufl. Mit 85 Abb. (Bd. 64.)

**Die optischen Instrumente.** Von Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. Mit 84 Abb. (Bd. 88.)

**Die Brille.** Von Dr. M. von Rohr. Mit zahlr Abb. (Bd. 372.)

**Spektroskopie.** Von Dr. L. Grebe. Mit 62 Abb. (Bd. 284.)

**Das Mikroskop, seine Optik, Geschichte und Anwendung.** Von Dr. W. Scheffer. Mit 66 Abb. (Bd. 35.)

**Das Stereoskop und seine Anwendungen.** Von Prof. Th. Hartwig. Mit 40 Abb. u. 19 Taf. (Bd. 135.)

**Die Lehre von der Wärme.** Von Prof. Dr. R. Börnstein. Mit 38 Abb. (Bd. 172.)

**Die Kälte, ihr Wesen, ihre Erzeugung und Verwertung.** Von Dr. H. Alt. Mit 45 Abb. (Bd. 311.)

**Luft, Wasser, Licht und Wärme.** Neun Vorträge aus dem Gebiete der Experimental-Chemie. Von Prof. Dr. R. Blochmann. 3. Aufl. Mit 115 Abb. (Bd. 5.)

**Das Wasser.** Von Privatdoz. Dr. O. Anselmino. Mit 44 Abb. (Bd. 291.)

**Natürliche und künstliche Pflanzen- und Tierstoffe.** Von Dr. B. Bavink. Mit 7 Fig. (Bd. 187.)

**Die Erscheinungen des Lebens.** Von Prof. Dr. H. Miehe. Mit 40 Fig. (Bd. 130.)

**Abstammungslehre und Darwinismus.** Von Prof. Dr. R. Hesse. 3. Aufl. Mit 37 Fig. (Bd. 39.)

**Experimentelle Biologie.** Von Dr. C. Thesing. Mit Abb. 2 Bde. Band I: Experimentelle Zellforschung. (Bd. 336.) Band II: Regeneration, Transplantation und verwandte Gebiete. (Bd. 337.)

**Einführung in die Biochemie.** Von Prof. Dr. W. Löb. (Bd. 352.)

**Der Befruchtungsvorgang, sein Wesen und seine Bedeutung.** Von Dr. E. Teichmann. Mit 7 Abb. u. 4 Doppeltaf. (Bd. 70.)

**Das Werden und Vergehen der Pflanzen.** Von Prof. Dr. P. Eisevius. Mit 24 Abb. (Bd. 173.)

**Vermehrung und Sexualität bei den Pflanzen.** Von Prof. Dr. E. Küster. Mit 38 Abb. (Bd. 112.)

**Unsere wichtigsten Kulturpflanzen (die Getreidegräser).** Von Prof. Dr. K. Giesenhagen. 2. Aufl. Mit 38 Fig. (Bd. 10.)

**Die fleischfressenden Pflanzen.** Von Dr. A. Wagner. Mit Abb. (Bd. 344.)

**Der deutsche Wald.** Von Prof. Dr. H. Hausrath. Mit 15 Abb. u. 2 Karten. (Bd. 153.)

**Die Pilze.** Von Dr. A. Eichinger. Mit 54 Abb. (Bd. 334.)

**Weinbau und Weinbereitung.** Von Dr. F. Schmitthenner. (Bd. 332.)

**Der Obstbau.** Von Dr. E. Voges. Mit 13 Abb. (Bd. 107.)

**Unsere Blumen und Pflanzen im Zimmer.** Von Prof. Dr. U. Dammer. (Bd. 359.)

**Unsere Blumen und Pflanzen im Garten.** Von Prof. Dr. U. Dammer. (Bd. 360.)

**Kolonialbotanik.** Von Prof. Dr. F. Tobler. Mit 21 Abb. (Bd. 184.)

**Kaffee, Tee, Kakao und die übrigen narkotischen Getränke.** Von Prof. Dr. A. Wieler. Mit 24 Abb. u. 1 Karte. (Bd. 132.)

**Die Milch und ihre Produkte.** Von Dr. A. Reitz. (Bd. 336.)

**Die Pflanzenwelt des Mikroskops.** Von Bürgerschullehrer E. Neukauf. Mit 100 Abb. (Bd. 181.)

**Die Tierwelt des Mikroskops** (die Urtiere). Von Prof. Dr. R. Goldschmidt. Mit 39 Abb. (Bd. 160.)

**Die Beziehungen der Tiere zueinander und zur Pflanzenwelt.** Von Prof. Dr. K. Kraepelin. (Bd. 79.)

**Der Kampf zwischen Mensch und Tier.** Von Prof. Dr. K. Eckstein. 2. Aufl. Mit 51 Fig. (Bd. 18.)

**Tierkunde.** Eine Einführung in die Zoologie. Von weil. Privatdoz. Dr. K. Hennings. Mit 34 Abb. (Bd. 142.)

**Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane der Wirbeltiere.** Von Prof. Dr. W. Busch. Mit 107 Abb. (Bd. 282.)

**Die Stammesgeschichte unserer Haustiere.** Von Prof. Dr. C. Keller. Mit 28 Fig. (Bd. 252.)

**Die Fortpflanzung der Tiere.** Von Prof. Dr. R. Goldschmidt. Mit 77 Abb. (Bd. 253.)

**Tierzüchtung.** Von Dr. G. Wilsdorf. (Bd. 369.)

**Deutsches Vogelleben.** Von Prof. Dr. A. Voigt. (Bd. 221.)

**Vogelzug und Vogelschutz.** Von Dr. W. R. Eckardt. Mit 6 Abb. (Bd. 218.)

**Korallen und andere gesteinbildende Tiere.** Von Prof. Dr. W. May. Mit 455 Abb. (Bd. 231.)

**Lebensbedingungen und Verbreitung der Tiere.** Von Prof. Dr. O. Maas. Mit 11 Karten u. Abb. (Bd. 139.)

**Die Bakterien.** Von Prof. Dr. E. Gutzeit. Mit 15 Abb. (Bd. 233.)

**Die Welt der Organismen.** In Entwicklung und Zusammenhang dargestellt. Von Prof. Dr. K. Lampert. Mit 52 Abb. (Bd. 236.)

**Zwiegestalt der Geschlechter** in der Tierwelt (Dimorphismus). Von Dr. Fr. Knauer. Mit 37 Fig. (Bd. 148.)

**Die Ameisen.** Von Dr. Fr. Knauer. Mit 61 Fig. (Bd. 94.)

**Das Süßwasser-Plankton.** Von Prof. Dr. O. Zacharias. 2. Aufl. Mit 49 Abb. (Bd. 156.)

**Meeresforschung und Meeresleben.** Von Dr. O. Janson. 2. Aufl. Mit 41 Fig. (Bd. 30.)

**Das Aquarium.** Von E. W. Schmidt. Mit 15 Fig. (Bd. 335.)

**Wind und Wetter.** Von Prof. Dr. L. Weber. 2. Aufl. Mit 28 Fig. u. 3 Tafeln. (Bd. 55.)

**Gut und schlecht Wetter.** Von Dr. R. Hennig. (Bd. 349.)

**Der Kalender.** Von Prof. Dr. W. F. Wislicenus. (Bd. 69.)

**Der Bau des Weltalls.** Von Prof. Dr. J. Scheiner. 3. Aufl. Mit 26 Fig. (Bd. 24.)

**Entstehung der Welt und der Erde** nach Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. B. Weinstein. (Bd. 223.)

**Aus der Vorzeit der Erde.** Von Prof. Dr. Fr. Frech. In 6 Bdn. 2. Aufl. Mit zahlr. Abbildungen. (Bd. 207—211, 61.) Band I: Vulkane einst und jetzt. Mit 80 Abb. (Bd. 207.) Band II: Gebirgsbau und Erdbeben. Mit 57 Abb. (Bd. 208.) Band III: Die Arbeit des fließenden Wassers. Mit 51 Abb. (Bd. 209.) Band IV: Die Arbeit des Ozeans und die chemische Tätigkeit des Wassers im allgemeinen. Mit 1 Titelbild und 51 Abb. (Bd. 210.) Band V: Kohlenbildung und Klima der Vorzeit. (Bd. 211.) Band VI: Gletscher einst und jetzt. 2. Aufl. (Bd. 61.)

**Das astronomische Weltbild im Wandel der Zeit.** Von Prof. Dr. S. Oppenheim. Mit 24 Abb. (Bd. 110.)

**Probleme der modernen Astronomie.** Von Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 355.)

**Die Sonne.** Von Dr. A. Krause. Mit zahlreichen Abb. (Bd. 357.)

**Der Mond.** Von Prof. Dr. J. Franz. Mit 31 Abb. (Bd. 90.)

**Die Planeten.** Von Prof. Dr. B. Peter. Mit 18 Fig. (Bd. 240.)

**Arithmetik und Algebra zum Selbstunterricht.** Von Prof. Dr. P. Crantz. In 2 Bdn. Mit zahlr. Fig. (Bd. 120. 205.) I. Teil: Die Rechnungsarten. Gleichungen ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Gleichungen zweiten Grades. 2. Aufl. Mit 9 Fig. (Bd. 120.) II. Teil: Gleichungen. Arithmetische und geometrische Reihen. Zinseszins- und Rentenrechnung. Komplexe Zahlen. Binomischer Lehrsatz 2 Aufl. Mit 21 Fig. (Bd. 205.)

**Praktische Mathematik.** Von Dr. R. Neuendorff. I. Teil: Graphisches u. numerisches Rechnen. Mit 62 Figuren und 1 Tafel. (Bd. 341.)

**Planimetrie zum Selbstunterricht.** Von Prof. Dr. P. Crantz. Mit 99 Fig. (Bd. 340.)

**Einführung in die Infinitesimalrechnung** mit einer historischen Übersicht. Von Prof. Dr. G. Kowalewski. Mit 18 Fig. (Bd. 197.)

**Mathematische Spiele.** Von Dr. W. Ahrens. 2. Aufl. Mit 70 Fig. (Bd 170.)

**Das Schachspiel** und seine strategischen Prinzipien. Von Dr. M. Lange. Mit den Bildnissen E. Laskers und P. Morphys, 1 Schachbrettafel und 43 Darst. von Übungsspielen. (Bd. 281.)

## Angewandte Naturwissenschaft. Technik.

**Am sausenden Webstuhl der Zeit.** Von Prof. Dr. W. Launhardt. 3. Aufl.) Mit 16 Abb. (Bd. 23.)

**Bilder aus der Ingenieurtechnik.** Von Baurat K. Merckel. Mit 43 Abb (Bd. 60.

**Schöpfungen der Ingenieurtechnik** der Neuzeit. Von Baurat K. Merckel. 2. Aufl. Mit 55 Abb (Bd 28.)

**Die Handfeuerwaffen.** Ihre Entwicklung und Technik. Von Hauptmann R. Weiß. Mit 69 Abb. (Bd. 364.)

**Der Eisenbetonbau.** Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. Mit 81 Abb. (Bd. 275.)

**Das Eisenhüttenwesen.** Von Geh. Bergrat Prof. Dr. H. Webding. 3. Aufl. Mit 15 Fig. (Bd. 20.)

**Die Metalle.** Von Prof. Dr. K. Scheid. 2. Aufl. Mit 16 Abb. (Bd. 29.)

**Mechanik.** Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. 3 Bde. (Bd. 303/305.) Band I: Die Mechanik der festen Körper. Mit 61 Abb. (Bd. 303.) Band II: Die Mechanik der flüssigen Körper. Mit 34 Abb. (Bd. 304.) Band III: Die Mechanik der gasförmigen Körper. (In Vorb.) (Bd. 305.)

**Maschinenelemente.** Von Prof. R. Vater. Mit 184 Abb. (Bd. 301.)

**Hebezeuge.** Das Heben fester, flüssiger und luftförmiger Körper. Von Prof. R. Vater. Mit 67 Abb. (Bd. 196.)

**Dampf und Dampfmaschine.** Von Prof. R. Vater. 2. Aufl. Mit 45 Abb. (Bd. 63.)

**Einführung in die Theorie und den Bau der neueren Wärmekraftmaschinen** (Gasmaschinen). Von Prof. R. Vater. 3. Aufl. Mit 33 Abb. (Bd. 21.)

**Neuere Fortschritte auf dem Gebiete der Wärmekraftmaschinen.** Von Prof. R. Vater. 2. Aufl. Mit 48 Abb. (Bd. 86.)

**Die Wasserkraftmaschinen** und die Ausnützung der Wasserkräfte. Von Kais. Geh. Reg.-Rat A. v. Ihering. Mit 73 Fig. (Bd. 228.)

**Landwirtsch. Maschinenkunde.** Von Prof. Dr. G. Fischer. Mit 62 Abb. (Bd. 316.)

**Die Spinnerei.** Von Dir. Prof. M. Lehmann. Mit Abb. (Bd. 338.)

**Die technische Entwicklung der Eisenbahnen** der Gegenwart. Von Eisenbahnbau- u. Betriebsinsp. E. Biedermann. Mit 50 Abb. (Bd. 144.)

**Die Klein- und Straßenbahnen.** Von Oberingenieur a. D. A. Liebmann. Mit 85 Abb. (Bd. 322.)

**Das Automobil.** Eine Einführung in Bau und Betrieb des modernen Kraftwagens. Von Ing. K. Blau. 2. Aufl. Mit 83 Abb. (Bd 166.)

**Grundlagen der Elektrotechnik.** Von Dr. M. Blochmann. Mit 128 Abb. (Bd 168.)

**Die Telegraphen- und Fernsprechtechnik in ihrer Entwicklung.** Von Telegraphenin-spektor H. Brick. Mit 58 Abb. (Bd. 235.)

**Drähte und Kabel,** ihre Anfertigung und Anwendung in der Elektrotechnik. Von Telegraphenin-spektor H. Brick. Mit 43 Abb (Bd. 285.)

**Die Funkentelegraphie.** Von Oberpostpraktikant H. Thurn. Mit 53 Illustr. (Bd. 167.)

**Nautik.** Von Dir. Dr. J. Möller. Mit 58 Fig. (Bd. 255.)

**Die Luftschiffahrt,** ihre wissenschaftlichen Grundlagen und ihre technische Entwicklung. Von Dr. R. Rimführ. 2. Aufl. Mit 42 Abb. (Bd. 300.)

**Die Beleuchtungsarten** der Gegenwart. Von Dr. W. Brüsch. Mit 155 Abb. (Bd. 108.)

**Heizung und Lüftung.** Von Ingenieur J. L. Mayer. Mit 40 Abb. (Bd. 241.)

**Industrielle Feuerungsanlagen und Dampfkessel.** Von Ingenieur J. E. Mayer. (Bd. 348.)

**Die Uhr.** Von Reg.-Bauführer a. D. H. Bock. Mit 47 Abb. (Bd. 216.)

**Wie ein Buch entsteht.** Von Prof. A. W. Unger. 3. Aufl. Mit 7 Taf. u. 26 Abb. (Bd. 175.)

**Einführung in die chemische Wissenschaft.** Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 16 Fig. (Bd. 261.)

**Bilder aus der chemischen Technik.** Von Dr. A. Müller. Mit 24 Abb. (Bd. 191.)

**Der Luftstickstoff und seine Verwertung.** Von Prof. Dr. K. Kaiser. Mit 13 Abb. (Bd. 313.)

**Agrikulturchemie.** Von Dr. W. Krische. Mit 21 Abb. (Bd. 314.)

**Die Bierbrauerei.** Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)

**Chemie und Technologie der Sprengstoffe.** Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)

**Photochemie.** Von Prof. Dr. G. Kümmell. Mit 23 Abb. (Bd. 227.)

**Die Kinematographie.** Von Dr. H. Lehmann. (Bd. 358.)

**Elektrochemie.** Von Prof. Dr. K. Arndt. Mit 38 Abb. (Bd. 234.)

**Die Naturwissenschaften im Haushalt.** Von Dr. J. Bongardt. 2 Bde. Mit zahlr. Abb. (Bd. 125. 126.)
I. Teil: Wie sorgt die Hausfrau für die Gesundheit der Familie? Mit 31 Abb. (Bd. 125.) II. Teil: Wie sorgt die Hausfrau für gute Nahrung? Mit 17 Abb. (Bd. 126.)

**Chemie in Küche und Haus.** Von weil. Prof. Dr. G. Abel. 2. Aufl. von Dr. J. Klein. Mit 1 Doppeltafel. (Bd. 76.)

# Die Kultur der Gegenwart

## ihre Entwicklung und ihre Ziele

Herausgegeben von Professor **Paul Hinneberg**

Von Teil I und II sind erschienen:

**Teil I, Abt. 1:** **Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart.** Bearb. von: W. Lexis, Fr. Paulsen, G. Schöppa, G. Kerschensteiner, A. Matthias, H. Gaudig, W. v. Dyck, E. Pallat, K. Kraepelin, J. Lessing, O. N. Witt, P. Schlenther, G. Göhler, K. Bücher, R. Pietschmann, F. Milkau, H. Diels. 2. Aufl. (XIV u. 716 S.) Lex.-8. 1912. Geh. M. 18.—, in Leinwand geb. M. 20.—

„Die berufensten Fachleute reden über ihr Spezialgebiet in künstlerisch so hochstehender, dabei dem Denkenden so leicht zugehender Sprache, zudem mit einer solchen Konzentration der Gedanken, daß Seite für Seite nicht nur hohen künstlerischen Genuß verschafft, sondern einen Einblick in die Einzelgebiete verstattet, der an Intensität kaum von einem anderen Werke übertroffen werden könnte." (Nationalzeitung, Basel.)

**Teil I, Abt. 3, I:** **Die orientalischen Religionen.** Bearb. von: B. Lehmann, A. Erman, C. Bezold, H. Oldenberg, J. Goldziher, A. Grünwedel, J. J. M. de Groot, K. Florenz, H. Haas. (VII u. 267 S.) Lex.-8. 1906. Geh. M. 7.—, in Leinwand geb. M. 9.—

„Auch dieser Band des gelehrten Werkes ist zu inhaltvoll und zu vielseitig, um auf kurzem Raum gewürdigt werden zu können. Auch er kommt den Interessen des bildungsbedürftigen Publikums und der Gelehrtenwelt in gleichem Maße entgegen.... Die Zahl und der Klang der Namen aller beteiligten Autoren bürgen dafür, daß ein jeder nur vom Besten das Beste zu geben bemüht war." (Berliner Tageblatt.)

**Teil I, Abt. 4, I:** **Geschichte der christlichen Religion.** Mit Einleitung: Die israelitisch-jüdische Religion. Bearbeitet von J. Wellhausen, A. Jülicher, A. Harnack, N. Bonwetsch, K. Müller, A. Ehrhard, E. Troeltsch. 2., stark vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 792 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 18.—, in Leinwand geb. M. 20.—

# Die Kultur der Gegenwart

Teil I, Abt. 4. II: **Systematische christliche Religion.** Bearbeitet von: E. Troeltsch, J. Pohle, J. Mausbach, C. Krieg, W. Herrmann, R. Seeberg, W. Faber, H. J. Holtzmann. 2., verb. Auflage. (VIII u. 279 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 6.60, in Leinwand geb. M. 8.—

„... Die Arbeiten des ersten Teiles sind sämtlich, dafür bürgt schon der Name der Verfasser, ersten Ranges. Am meisten Aufsehen zu machen verspricht Troeltsch, Aufriß der Geschichte des Protestantismus und seiner Bedeutung für die moderne Kultur. ... Alles in allem, der vorliegende Band legt Zeugnis ab dafür, welche bedeutende Rolle für die Kultur der Gegenwart Christentum und Religion spielen." (Zeitschr. f. Kirchengeschichte.)

Teil I, Abt. 5: **Allgemeine Geschichte der Philosophie.** Bearbeitet v.: W. Wundt, H. Oldenberg, J. Goldziher, W. Grube, T. Jnouye, H. v. Arnim, Cl. Baeumker. W. Windelband. (VIII u. 572 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 12.—, in Leinw. geb. M. 14.—

„... Man wird nicht leicht ein Buch finden, das, wie die ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie' von einem gleich hohen überblickenden und umfassenden Standpunkt aus, mit gleicher Klarheit und Tiefe und dabei in fesselnder Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bei den primitiven Völkern bis in die Gegenwart und damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt." (Zeitschrift f. lateinl. höh. Schulen.)

Teil I, Abt. 6: **Systematische Philosophie.** Bearbeitet von: W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Bucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps. 2. Aufl. (X u. 435 S.) Lex.-8. 1908. Geh. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—

„Hinter dem Rücken jedes der philosophischen Forscher steht Kant, wie er die Welt in ihrer Totalität dachte und erlebte; der ‚neukantische', rationalisierte Kant scheint in den Hintergrund treten zu wollen, und in manchen Köpfen geht bereits das Licht des gesamten Weltlebens auf." (Archiv für systematische Philosophie.)

„Um es gleich vorweg zu sagen: Von philosophischen Büchern, die sich einem außerhalb der engen Fachkreise stehenden Publikum anbieten, wüßte ich nichts Besseres zu nennen als diese Systematische Philosophie." (Pädagogische Zeitung.)

Teil I, Abt. 7: **Die orientalischen Literaturen.** Bearbeitet von: E. Schmidt, A. Erman, C. Bezold, H. Gunkel, Th. Nöldeke, M. J. de Goeje, R. Pischel, K. Geldner, P. Horn, F. N. Finck, W. Grube, K. Florenz. (IX u. 419 S.) Lex.-8. 1906. Geh. M. 10.—, in Leinw. geb. M. 12.—

„... So bildet dieser Band durch die Klarheit und Übersichtlichkeit der Anlage, Knappheit der Darstellung, Schönheit der Sprache ein in hohem Grade geeignetes Hilfsmittel zur Einführung in das Schrifttum der östlichen Völker, die gerade in den letzten Jahrzehnten unser Interesse auf sich gelenkt haben." (Leipziger Zeitung.)

Teil I, Abt. 8: **Die griechische und lateinische Literatur und Sprache.** Bearbeitet von: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, K. Krumbacher, J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch. 3. Auflage. (VIII u. 582 S.) Lex.-8. 1912. Geh. M. 12.—, in Leinwand geb. M. 14.—

„Das sei allen sechs Beiträgen nachgerühmt, daß sie sich dem Zwecke des Gesamtwerkes in geradezu bewundernswerter Weise angepaßt haben: immer wieder wird des Lesers Blick auf die großen Zusammenhänge hingelenkt, die zwischen der klassischen Literatur und Sprache und unserer Kultur bestehen." (Byzantinische Zeitschrift.)

Teil I, Abt. 9: **Die osteuropäischen Literaturen** und die slawischen Sprachen. Bearbeitet von: V. v. Jagić, A. Wesselovsky, A. Brückner, J. Máchal, M. Murko, A. Thumb, Fr. Riedl, E. Setälä, G. Suits, A. Bezzenberger, E. Wolter. (VIII u. 396 S.) Lex.-8. 1908. Geh. M. 10.—, in Leinwand geb. M. 12.—

„... Eingeleitet wird der Band mit einer ausgezeichneten Arbeit Jagićs über ‚Die slawischen Sprachen'. Für den keiner slawischen Sprache kundigen Leser ist diese Einführung sehr wichtig. Ihr folgt eine Monographie der russischen Literatur aus der Feder des geistvollen Wesselovsky. Die südslawischen Literaturen von Murko sind hier in deutscher Sprache wohl erstmals zusammenfassend behandelt worden. Mit Wolters Abschnitt der lettischen Literatur schließt der verdienstvolle Band, der jedem unentbehrlich sein wird, der sich mit dem einschlägigen Schrifttum bekannt machen will." (Berliner Lokal-Anzeiger.)

# Die Kultur der Gegenwart

**Teil I, Abt. 11, 1:** **Die romanischen Literaturen und Sprachen** mit Einschluß des Keltischen. Bearbeitet von: H. Zimmer, K. Meyer, L. Chr. Stern, H. Morf, W. Meyer-Lübke. (VIII u. 499 S.) Lex.-8. 1909. Geh. M. 12.—, in Leinw. geb. M. 14.—

„Auch ein kühler Beurteiler wird diese Arbeit als ein Ereignis bezeichnen.... Die Darstellung ist derart durchgearbeitet, daß sie in vielen Fällen auch der wissenschaftlichen Forschung als Grundlage dienen kann." **(Jahrbuch für Zeit- u. Kulturgeschichte.)**

**Teil II, Abt. 2, 1:** **Allgem. Verfassungs- u. Verwaltungsgeschichte.** I. Hälfte. Bearb. v.: A. Vierkandt, L. Wenger, M. Hartmann, O. Franke, K. Rathgen, A. Luschin v. Ebengreuth. (VII u. 373 S.) Lex.-8. 1911. Geh. M. 10.—, in Leinw. geb. M. 12.—

Dieser Band behandelt, dem Charakter des Gesamtwerkes entsprechend, in großzügiger Darstellung aus der Feder der berufensten Fachleute die allgemein historisch und kulturgeschichtlich wichtigen Tatsachen der Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte und führt einerseits von den Anfängen bei den primitiven Völkern und den Völkern des orientalischen Altertums über die islamischen Staaten bis zu den modernen Verhältnissen in China und Japan, andererseits vom europäischen Altertum und den Germanen bis zum Untergang des römischen Reiches deutscher Nation.

**Teil II, Abt. 3:** **Staat und Gesellschaft des Orients.** Bearbeitet von: A. Vierkandt, G. Maspero, M. Hartmann, O. Franke, K. Rathgen. [Unter der Presse.]

**Teil II, Abt. 4, 1:** **Staat und Gesellschaft der Griechen u. Römer.** Bearbeitet von: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, B. Niese. (VI u. 280 S.) Lex.-8. 1910. Geh. M. 8.—, in Leinwand geb. M. 10.—

„Ich habe noch keine Schrift von Wilamowitz gelesen, die im prinzipiellen den Leser so selten zum Widerspruch herausforderte wie diese. Dabei eine grandiose Arbeitsleistung und des Neuen und Geistreichen sehr vieles.... Neben dem glänzenden Stil von Wilamowitz hat die schlichte Darstellung der Römerwelt durch B. Niese einen schweren Stand, den sie aber ehrenvoll behauptet...." **(Südwestdeutsche Schulblätter.)**

**Teil II, Abt. 5, 1:** **Staat und Gesellschaft der neueren Zeit** (bis zur französischen Revolution). Bearbeitet von: F. v. Bezold, E. Gothein, R. Koser. (VI u. 349 S.) Lex.-8. 1908. Geheftet M. 9.—, in Leinwand geb. M. 11.—

„Wenn drei Historiker von solchem Range wie Bezold, Gothein und Koser sich dergestalt, daß jeder sein eigenstes Spezialgebiet bearbeitet, in die Behandlung eines Themas teilen, dürfen wir sicher sein, daß das Ergebnis vortrefflich ist. Dieser Band rechtfertigt solche Erwartung." **(Literarisches Zentralblatt.)**

**Teil II, Abt. 8:** **Systematische Rechtswissenschaft.** Bearbeitet von: R. Stammler, R. Sohm, K. Gareis, V. Ehrenberg, L. v. Bar, L. Seuffert, F. v. Liszt, W. Kahl, P. Laband, G. Anschütz, E. Bernatzik, F. v. Martitz. (X, LX u. 526 S.) Lex.-8. 1906. Geheftet M. 14.—, in Leinwand geb. M. 16.—

„... Es ist jedem Gebildeten, welcher das Bedürfnis empfindet, sich zusammenfassend über den gegenwärtigen Stand unserer Rechtswissenschaft im Verhältnis zur gesamten Kultur zu orientieren, die Anschaffung des Werkes warm zu empfehlen." **(Blätt. f. Genossenschaftsw.)**

**Teil II, Abt. 10, 1:** **Allgemeine Volkswirtschaftslehre.** Von W. Lexis. (VI u. 259 S.) Lex.-8. 1910. Geh. M. 7.—, in Leinwand geb. M. 9.—

„... Ausgezeichnet durch Klarheit und Kürze der Definitionen, wird die ‚Allgemeine Volkswirtschaftslehre' von Lexis sicher zu einem der beliebtesten Einführungsbücher in die Volkswirtschaftslehre werden. Eine zum selbständigen Studium der Volkswirtschaftstheorie völlig ausreichende, den Leser zum starken Nachdenken anregende Schrift. ... Das Werk können wir allen volkswirtschaftlich-theoretisch interessierten Lesern warm empfehlen." **(Zeitschrift des Vereins der Deutschen Zucker-Industrie.)**

**Probeheft und Sonderprospekte umsonst und postfrei vom Verlag B. G. Teubner in Leipzig.**

# Zur deutschen Sprache und Dichtung

## erschienen im Verlage von B. G. Teubner in Leipzig u. Berlin

**Das Erlebnis und die Dichtung.** Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Von W. Dilthey. 3. Aufl. . . . . Geb. M. 6.20.

„... Dieses überreiche und grundtiefe, erst in häufigerem Studium auszuschöpfende Buch ist eine Literaturgeschichte für sich, weil jede der geschilderten Gestalten im innersten Kern erfaßt und in Verbindung mit ihrer Zeit verständlich gemacht wird...." (Evangelische Freiheit.)

**Die neuere deutsche Lyrik.** Von Ph. Witkop.

I. Band. Von Friedrich von Spee bis Hölderlin. . . Geb. M. 6.—

II. Band. Bis zur Gegenwart. [Unter der Presse.]

„... Man hat in seinem Buche eine Geschichte der Lyrik zu begrüßen, welche mit eindringlichem Feingefühl die Entwicklung der lyrischen Dichtung an ästhetischen und kulturellen Kriterien mißt...." (Frankfurter Zeitung.)

**Goethes Faust.** Eine Analyse der Dichtung. Von W. Büchner. Geb. M. 2.80.

Das Buch bietet als Ergebnis fein empfundener Interpretation des einzelnen, die überall in Fühlung mit der Welt- und Lebensanschauung des Dichters bleibt, die intimere Kenntnis seiner Dichtweise zu nutzen weiß und die Faustpapiere des Dichters verwertet, eine systematische Darstellung des Ideengehalts der Dichtung.

**Goethe und die deutsche Sprache.** Von G. Rausch. Geb. M. 3.60.

„... Verehrer Goethes sowie alle denkenden Freunde der deutschen Sprache werden in dem Buche reiche Unterhaltung, Belehrung und Anregung finden." (Kölnische Zeitung.)

**Schiller im Urteil Goethes.** Von P. Uhle . . . . Geb. M. 2.40.

„... Ein ganz prächtiges Schiller-Standbild, das man nicht laut genug preisen und empfehlen kann, ist mit diesem Büchlein errichtet worden." (Königsberger Blätter für Literatur u. Kunst.)

**Gottfried Keller.** Von A. Köster. Sieben Vorlesungen. 2. Auflage. Mit einem Bildnis Gottfried Kellers von Stauffer-Bern . Geb. M. 3.20.

„Wir besitzen eine große Anzahl von Biographien G. Kellers, aber keine, welche in so kurzer, anziehender Form so klar und deutlich den Kern von Kellers Leben und Werken darlegt." (Allgemeines Literaturblatt.)

**Unsere Muttersprache,** ihr Werden und ihr Wesen. Von O. Weise. 8. Auflage . . . . . Geb. ca. M. 2.80.

**Ästhetik der deutschen Sprache.** Von O. Weise. 3. Aufl. Geb. M 3.—

„... Ich kenne kein Buch über die deutsche Sprache, das in so geschickter Weise dem Bedürfnis nach rechtem Verständnis und feinsinniger Würdigung unseres edelsten Gutes entgegenkäme und so geeignet wäre, jedem, wer es auch sei, herzliche Lust an diesem Gute und warme Liebe zu ihm zu erwecken." (Zeitschrift für den deutschen Unterricht.)

**Unsere Mundarten,** ihr Werden u. ihr Wesen. Von O. Weise. Geb. M. 3.—

„... Wer für die Sprache und ihre Entwickelung Sinn hat, wird nicht leicht ein fesselnderes Werk lesen können als diese gründliche Darstellung der Mundarten deutscher Sprache, ihres Werdens und ihres Wesens. Der Wert des Buches besteht in der Fülle des den sämtlichen Mundarten enthobenen interessanten Sprachmaterials...." (Sonntagsblatt des „Bund".)

**Wort und Sinn.** Begriffswandlung in der deutschen Sprache Von Fr. Söhns . . . . . Geb. M. 2.—

Das Buch behandelt in anziehender, allgemein verständlicher Weise die Geschichte einer Reihe besonders interessanter, allgemein bekannter und gebrauchter Worte und entrollt damit zugleich ein gutes Stück deutscher Kulturgeschichte.

**Heimatklänge aus deutschen Gauen.** Ausgewählt von O. Dähnhardt . . . . . Geb. je M 2.60.

I. Aus Marsch und Heide. II. Aus Rebenflur und Waldesgrund. III. Aus Hochland und Schneegebirge.

„In unseren Tagen ist es doppelt erfrischend, gegenüber der himmelschreienden Geschmacksverirrung der Überbrettl-Poesie aus dem Jungbrunnen der unerschöpflichen, tiefgründigen deutschen Volksdichtung einen herzhaften Labetrunk tun zu können... Es ist ein herrlicher Schatz." (Gymnasium.)

**Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei vom Verlag**

# Ratgeber in Erziehungsfragen

**Das Buch vom Kinde.** Ein Sammelwerk für die wichtigsten Fragen der Kindheit unter Mitarbeit zahlreicher hervorragender Fachleute hrsg. von Adele Schreiber. Mit Abbildungen und Buchschmuck. . . Geb. M. 16.—

**Aus unseren vier Wänden.** Ein Buch für Mütter von Laura Frost. Teil I. 2. Auflage. Geb. M. 2.40. Neue Folge. . . . . Geb. M. 2.40.

„Das Werkchen ist ein herzerfrischendes, lebensvolles Erziehungsbuch, durchweht von einem Hauche echter, reiner Liebe, aus tieffühlendem Mutterherzen und eigenen, reichen Erfahrungen heraus geschrieben." (Die Warte.)

**Charakterbegriff und Charaktererziehung.** Von G. Kerschensteiner. . . . . Geb. M. 3.—

**Grundfragen der Schulorganisation.** Von G. Kerschensteiner. 2. Auflage. . . . . Geb. M. 4.20.

**Streifzüge durch die Welt der Großstadtkinder.** Ein Lesebuch für Schule und Haus. Von F. Gansberg. 3. Auflage. . . . . Geb. M. 3.20.

**Schaffensfreude.** Anregungen zur Belebung des Unterrichts. Von F. Gansberg. 3. Auflage. . . . . Geb. M. 2.60.

**Plauderstunden.** Schilderungen für den ersten Unterricht. Von F. Gansberg. 2. Auflage. . . . . Geb. M. 3.20.

„Fritz Gansberg ist sicher einer der Allerbesten und Reifsten unter denen, die um den Geist der neuen Schule ringen und die helfen wollen, die Praxis aus ihm heraus neu zu gestalten. . . . Und wer selbst die Kinder nur ein wenig kennt, kann auf jeder Seite merken, wie Gansberg gelernt hat, ohne Schulbrille die Kinder zu sehen, wie sie wirklich sind. . . ." (Der Kunstwart.)

**Spiel und Spaß und noch etwas.** Ein Unterhaltungs- und Beschäftigungsbuch für kleinere und größere Kinder. Von K. Dorenwell. 3 Hefte. 2. Auflage. Jedes Heft mit Figuren u. Abbildungen. Steif geh. je M. —.80.

Heft I: Für die ganz Kleinen; Heft II: Für die Kleinen zwischen 5 und 8 Jahren; Heft III: Für die Größeren.

„Ein Schatzkästchen, eine Fülle trefflich gewählter, der Kinderseele angepaßter Spiele, Scherze, Rätsel, Aufgaben, Gedichte, Lieder u. dgl. Wer in der Kinderstube für fröhliche Unterhaltung, munteren Scherz und Belustigung sorgen will, dem seien diese hübschen Bändchen bestens empfohlen." (Frankfurter Nachrichten.)

**Kleine Beschäftigungsbücher für Kinderstube und Kindergarten.** Herausgegeben von Lili Droescher.

I. Das Kind im Hause. M. —.80. II. Was schenkt die Natur dem Kinde? M. 1.—. III. Kinderspiel und Spielzeug. M. 1.—. IV. Geschenke von Kinderhand. M. 1.—. V. Allerlei Papierarbeiten. M. 1.20.

„Eine vortreffliche Gabe — diese kleinen Beschäftigungsbücher für Kinderstube und Kindergarten... Sie zeigen, wie die Aufmerksamkeit der Kinder für Haus und Umwelt in einfacher Weise vertieft und gefesselt werden kann, wie die Kleinen mit dem Spielzeug und in kleinen Handfertigkeiten beschäftigt werden können..." (Zeitschrift für Jugendwohlfahrt.)

**Gesundheitslehre.** Von F. A. Schmidt. . . . . Geb. M. 2.80.

**Der Säemann.** Monatschrift für Jugendbildung und Jugendkunde.

Herausgegeben von dem Bund für Schulreform, allgemeinen deutschen Verband für Erziehungs- und Unterrichtswesen und der Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung in Hamburg. Schriftleiter für Jugendbildung: Carl Götze, Hamburg 19, und Dr. Edmund Neuendorff, Mülheim (Ruhr). — Für Jugendkunde: Professor Dr. H. Cordsen, Bergedorf bei Hamburg. Jährlich 12 Hefte zu je 3 Druckbogen. Preis vierteljährlich M. 2.—

# Bücher über Religion und Weltanschauung

## aus dem Verlage von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Jesus im Urteil der Jahrhunderte.** Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart. Herausgegeben von Gustav Pfannmüller. Mit 15 Kunstbeilagen. In Leinwand geb. . . . . M. 5.—

„... Es kann für den Menschen der Gegenwart wohl kaum ein eigentümlicheres, anregenderes und ergreifenderes Schauspiel der Geistesgeschichte geben als diese meisterlich geordnete und erläuterte Galerie von Christusbildern fast zweier Jahrtausende. In der Tat ein Werk, das den Wünschen des Lesepublikums aller Konfessionen in jeder Hinsicht gerecht wird und somit seinem Verfasser und dem Verlag, der es aufs würdigste ausgestattet hat, zur höchsten Ehre gereicht." (K. Bonhoff in den Grenzboten.)

**Doktor Martin Luther.** Des Reformators Leben und Wirken dem deutschen Volke erzählt von G. Buchwald. Mit Abbildungen und einem Bildnis. Geb. . . . . M. 6.—

„... Edelste Popularität auf Grund vollkommenster Beherrschung des Gegenstandes und eines unerschöpflichen Vorrates von interessanten, fesselnden, belebenden Einzelheiten zeichnen das Buch aus. So etwas müßten alle Evangelischen, eigentlich alle Deutschen lesen." (Literarische Rundschau für das evangelische Deutschland.)

**Dantes Göttliche Komödie** in deutschen Stanzen frei bearbeitet von P. Pochhammer. 2. Auflage. Mit einem Dante-Bild nach Giotto von E. Burnand, Buchschmuck von H. Vogeler-Worpswede, 10 Skizzen und ausführlichem Kommentar. In Original-Leinenband nach einem Entwurf von H. Vogeler-Worpswede geb. . . . . M. 8.—

— Kleine Ausgabe mit 4 Federzeichnungen und Buchschmuck von Franz Stassen. Geb. . . . . M. 3.–

„Pochhammer hat das Verdienst, das Interesse für des großen Italieners unvergängliches Werk bei den Gebildeten unseres Volkes neu belebt zu haben. Er hat das erreicht vor allem auch durch eine ganz persönliche Note, die aus jeder Seite einem entgegenklingt, und die von eigenstem Erleben spricht. So dürfen wir uns des schönen Werkes in jeder Beziehung freuen, das sein reichlich Teil dazu beiträgt, daß die Beschäftigung mit Dante nicht bloß eine wissenschaftliche Arbeit, sondern vor allem ein Kunstgenuß ist." (Deutsche Literaturzeitung.)

**Gott, Gemüt, Welt.** Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion u. zu religiös-kirchlichen Fragen. Von Th. Vogel. 4. Aufl. Geb. M. 4.—

„Wem daran liegt, daß die wahre Einsicht in Goethes Wesen und Art immer mehr gewonnen und die Erkenntnis seiner Größe immer klarer, sicherer und inniger werde, der wird es mit lebhafter Freude begrüßen, daß die vorliegende Schrift in neuer Auflage erschienen ist. ... Das gesamte geistige und soziale Leben unseres Volkes wird aus Vogels Werk reichen Gewinn ziehen." (O. Lyon in der Zeitschrift für den deutschen Unterricht.)

**Aus der Mappe eines Glücklichen.** Von R. Jahnke. 2. Auflage. Geb. . . . . M. 1.80

„... Das Buch ist berufen, das Denken zu erwecken, und wenn dies bei denen, die es in die Hand nehmen, gelingt, so hat es seine Aufgabe auf das schönste erfüllt." (Propyläen.)

**Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten.** Von Troels-Lund. Autorisierte Übersetzung von L. Bloch. 3. Auflage. Geb. . . . . M. 5.—

„... Wir möchten dem schönen, inhaltreichen und anregenden Buche einen recht großen Leserkreis nicht nur unter den zünftigen Gelehrten, sondern auch den gebildeten Laien wünschen. ... Und nicht immer wird über solche Dinge so kundig und so frei, so leidenschaftslos und doch mit solcher Wärme gesprochen und geschrieben, wie es hier geschieht. ..." (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.)

**Ausführliche Prospekte unentgeltlich und postfrei vom Verlag**

# Wertvolle Jugendschriften

**Deutsches Märchenbuch.** Von Prof. Dr. Oskar Dähnhardt. Mit vielen Zeichnungen und farbigen Originallithographien von E. Kuithan und K. Mühlmeister. 2 Bände. [I. Band. 2. Auflage.] Geb. je M. 2.20.

**Naturgeschichtliche Volksmärchen.** Von Prof Dr. Oskar Dähnhardt. 2 Bände. 3. Aufl. Mit Zeichnungen von O. Schwindrazheim. Geb. je M. 2.40.

**Schwänke aus aller Welt.** Herausg. von Prof. Dr. Oskar Dähnhardt. Mit 52 Original-Abbildungen von A. Kolb. Geb. M. 3.—

**Unsere Jungs.** Von F. Gansberg und H. Eildermann. Geschichten für Stadtkinder. 2. Aufl. Geb. M. 1.50.

**Deutsche Heldensagen.** Von K. H. Keck. 2. Auflage von Dr. B. Busse. Mit Künstler-Steinzeichnungen von R. Engels. 2 Bände. Geb. je M. 3.—

**Die Sagen des klassischen Altertums.** Von H. W. Stoll 6. Auflage, Neu bearbeitet von Dr. H. Lamer. 2 Bände mit 79 Abbildungen. Geb. je M. 3.60, in einem Bande M. 6.—

**Die Götter des klassischen Altertums.** Von H. W. Stoll. 8. Auflage. Neu bearbeitet von Dr. H. Lamer. Geb. M. 4.50.

**Karl Kraepelins Naturstudien** (m. Zeichnungen v. O. Schwindrazheim).
Im Hause (4. Aufl. Geb. M. 3.20); in Wald und Feld (3. Auflage. Geb. M. 3.60); in der Sommerfrische (Reiseplaudereien. 2. Auflage. Geb. M. 3.60); in fernen Zonen (Plaudereien in der Dämmerstunde. Geb. M. 3.60). Volksausgabe (Vom Hamburger Jugendschriften-Ausschuß ausgewählt). 2. Auflage. Geb. M. 1.—

**Streifzüge durch Wald und Flur.** Eine Anleitung zur Beobachtung der heimischen Natur in Monatsbildern. Von Prof. Bernh. Landsberg. 4. Auflage. Mit 83 Abbildungen. Geb. M. 5.—

**Hinaus in die Ferne!** Zwei Wanderfahrten deutscher Jungen durch deutsche Lande, erzählt von Dr. E. Neuendorff. Geb. M. 3.20.

**Natur-Paradoxe.** Von Dr. C. Schäffer. 2. Auflage. Mit 3 Tafeln und 79 Abbildungen. Geb. M. 3.—

**Der kleine Geometer.** Von G. C. und W. H. Young. Deutsch von S. und F. Bernstein. Mit 127 Abbildungen. Geb. M. 3.—

**Naturwissenschaftliche Schülerbibliothek.** Von Dr. Bastian Schmid. In dauerhaften Oktavbänden mit vielen Abbildungen. Preis eines jeden Bandes, wenn nicht anders angegeben, in Leinwand geb. M. 3.—

1—2. Physikalisches Experimentierbuch. Von H. Rebenstorff. 2 Teile. 3. An der See. Von Dr. P. Dahms. 4. Große Physiker. Von Dr. H. Keferstein. 5. Himmelsbeobachtung mit bloßem Auge. Von Fr. Rusch. M. 3.50. 6—7. Geologisches Wanderbuch. Von K. G. Volk. 2 Teile. I. Teil M. 4.—. 8. Küstenwanderungen. Von Dr. V. Franz. 9. Anleitung zu photographischen Naturaufnahmen. Von G. E. F. Schulz. 10. Die Luftschiffahrt. Von Dr. R. Kimführ. 11. Vom Einbaum zum Linienschiff. Von K. Radunz. 12. Vegetationsschilderungen. Von Dr. P. Graebner. 13. An der Werkbank. Von E. Gscheidlen. 14—15. Chemisches Experimentierbuch. Von Dr. K. Scheid. 2 Teile. I. Teil. 3. Auflage. II. Teil. Oberstufe in Vorbereitung. — Weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

# Schaffen und Schauen

Zweite Auflage **Ein Führer ins Leben** Zweite Auflage

1. Band: **Von deutscher Art und Arbeit**

2. Band: **Des Menschen Sein und Werden**

Unter Mitwirkung von

R. Bürkner · J. Cohn · H. Dade · R. Deutsch · A. Dominicus · K. Dove · E. Fuchs
P. Klopfer · E. Koerber · O. Lyon · E. Maier · Gustav Maier · E. v. Maltzahn
† A. v. Reinhardt · F. A. Schmidt · O. Schnabel · G. Schwamborn
G. Steinhausen · E. Teichmann · A. Thimm · E. Wentscher · A. Witting
G. Wolff · Th. Zielinski · Mit 8 allegorischen Zeichnungen von Alois Kolb

**Jeder Band in Leinwand gebunden M. 5.—**

**Nach übereinstimmendem Urteile** von Männern des öffentlichen Lebens und der Schule, von Zeitungen und Zeitschriften der verschiedensten Richtungen löst „Schaffen und Schauen" in erfolgreichster Weise die Aufgabe, die deutsche Jugend in die Wirklichkeit des Lebens einzuführen und sie doch in idealem Lichte sehen zu lehren.

**Bei der Wahl des Berufes** hat sich „Schaffen und Schauen" als ein weitblickender Berater bewährt, der einen Überblick gewinnen läßt über all die Kräfte, die das Leben unseres Volkes und des Einzelnen in Staat, Wirtschaft und Technik, in Wissenschaft, Weltanschauung und Kunst bestimmen.

**Zu tüchtigen Bürgern** unsere gebildete deutsche Jugend werden zu lassen, kann „Schaffen und Schauen" helfen, weil es nicht Kenntnis der Formen, sondern Einblick in das Wesen und Einsicht in die inneren Zusammenhänge unseres nationalen Lebens gibt und zeigt, wie mit ihm das Leben des Einzelnen aufs engste verflochten ist.

**Im ersten Bande** werden das deutsche Land als Boden deutscher Kultur, das deutsche Volk in seiner Eigenart, das Deutsche Reich in seinem Werden, die deutsche Volkswirtschaft nach ihren Grundlagen und in ihren wichtigsten Zweigen, der Staat und seine Aufgaben, für Wehr und Recht, für Bildung wie für Förderung und Ordnung des sozialen Lebens zu sorgen, die bedeutsamsten wirtschaftspolitischen Fragen und die wesentlichsten staatsbürgerlichen Bestrebungen, endlich die wichtigsten Berufsarten behandelt.

**Im zweiten Bande** werden erörtert die Stellung des Menschen in der Natur, die Grundbedingungen und Äußerungen seines leiblichen und seines geistigen Daseins, das Werden unserer geistigen Kultur, Wesen und Aufgaben der wissenschaftlichen Forschung im allgemeinen wie der Geistes- und Naturwissenschaften im besonderen, die Bedeutung der Philosophie, Religion und Kunst als Erfüllung tiefwurzelnder menschlicher Lebensbedürfnisse und endlich zusammenfassend die Gestaltung der Lebensführung auf den in dem Werke dargestellten Grundlagen.

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
BERKELEY

Return to desk from which borrowed.
This book is DUE on the last date stamped below.

160ct'51

170ct'51 L11

LD 21–95m–11,'50 (2877s16)476

Ausführl. Prospekt vom Verlag B. G. Teubner in Leipzig.

YB 22665

**Künstlerischer Wandschmuck für das deutsche Haus**

**B.G.Teubners farbige Künstler-Steinzeichnungen**

**(Original-Lithographien) entsprechen allein vollwertig Original-Gemälden.** Keine Reproduktion kann ihnen gleichkommen an künstlerischem Wert. Sie bilden den schönsten Zimmerschmuck und behaupten sich in vornehm ausgestatteten Räumen ebensogut, wie sie das einfachste Wohnzimmer schmücken.

**Die Sammlung enthält ca. 200 Blätter der bedeutendsten Künstler,** wie: Karl Bantzer, Karl Bauer, O. Bauriedl, F. Beckert, Artur Bendrat, Karl Biese, H. Eichrodt, Otto Fikentscher, Walter Georgi, Franz Hein, Franz Hoch, F. Hodler, F. Kallmorgen, Gustav Kampmann, Erich Kuithan, Otto Leiber, Ernst Liebermann, Emil Orlik, Maria Ortlieb, Sascha Schneider, W. Strich-Chapell, Hans von Volkmann, H. B. Wieland u. a.

273756

BJ1463
L5

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Verkleinerte farbige Wiedergabe der Original-Lithographie.

„Von den Bilderunternehmungen der letzten Jahre, die der neuen ‚ästhetischen Bewegung' entsprungen sind, begrüßen wir eins mit ganz ungetrübter Freude: den ‚künstlerischen Wandschmuck für Schule und Haus', den die Firma B. G. Teubner in Leipzig herausgibt.... Wir haben hier wirklich einmal ein aus warmer Liebe zur guten Sache mit rechtem Verständnis in ehrlichem Bemühen geschaffenes Unternehmen vor uns — fördern wir es, ihm und uns zu Nutz, nach Kräften!"

**(Kunstwart.)**

**Vollständiger** [redacted] einzeichnungen mit far-
Einsend. von 40 Pf. (Aus [redacted] von ca. 200 Blättern gegen
[redacted] ner, Leipzig, Poststr. 3